

دروس خارج فقه

سال ۹۴-۹۳

حضرت آیت الله سید محمود هاشمی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی ۹۴-۹۳

نویسنده:

آیت الله العظمی محمود هاشمی شاهرودی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی ۹۴-۹۳

مشخصات کتاب

سرشناسه:هاشمی شاهرودی، سیدمحمود،۱۳۲۷

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی ۹۴-۹۳ /سید محمود هاشمی شاهرودی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

الحج من ارکان الدین ۹۳/۰۷/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج من ارکان الدین

فصل ۱: من أركان الدين الحجّ، و هو واجب على كلّ من استجمع الشرائط الآتيه... (۱)

مقدمه

خدا را شاکریم که به ما توفیق عطا کرد تا در این سال تحصیلی جدید در خدمت شما عزیزان و بزرگواران باشیم و انشاء الله آنچه وظیفه ماست از خدمت به فقه اهل بیت(علیهم السلام)، حوزه ها و طلاب فاضل، انجام بدهیم و از این مائده مبارکه و نورانی علوم معارف اهل بیت(علیهم السلام)بهره بگیریم خصوصا در این برهه از زمان که جامعه بشری شدیداً نیاز دارد به معارف الهی و معارف اهل بیت(علیهم السلام) و اسلام اصیلی که ائمه اطهار(علیهم السلام)آن را در طول تاریخ از هرگونه تحریف و تدلیسی حفظ کرده و منتشر نمودند; اولا در سطح اصحاب و روات احادیث خودشان و کسانی که تحت تربیت آنها واقع شدند، نشر دادند و ثانیا در طول تاریخ زندگی پر مجاهدت و سخت خود در مقابله با عوامل انحراف و حکومت های جائر نه تنها در میان خواص بلکه نسبت به کل جهان اسلام، اسلام را از تحریفاتی که در شرف وقوع بود با مجاهدتهای خودشان مصون داشتند چون حکومتها نشان دادند که دارای قدرت زیادی در تحریف دین هستند و ائمه(علیهم السلام) حتی دین را برای عامه نیز حفظ کردند ولذا است که می بینیم مقدار زیادی از مسایل فقهی و دینی در همه مذاهب اسلامی محفوظ مانده است و این هدف مقدس و بزرگ را مدیریت کرده اند و ائمه مذاهب اربعه و علمای آنها همگی مدیون ائمه

اطهـار(علیهم السـلام)بودنـد که یـا شـاگرد مسـتقیم آنهـا و یـا شـاگردِ شـاگردان آنها به شـمار می آمدنـد و همچنین در مقابل حکومتهای جور که بـدعتی را ایجاد می کردنـد، ایسـتادگی می کردنـد و حق را مسـتدل آشـکار می نمودنـد و با ادله قاطع و مبرهن آن را در جان و فکر مردم مسـلمان تثبیت می نمودند که در همان زمان آن بدعت مضـمحل می شد و یا بعد از آن حق روشن می گشت و بدین جهت است که عمده فتاوای مسایل مذاهب اربعه با مذهب شـیعه یکی است و اختلاف در تفصـیلات است .

ص: ۱

۱- العروه الوثقی،السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۴۲. ط ج.

مهمترین هدف ائمه اطهار (علیهم السلام):

بنابراین از مهمترین اهـدافی که ائمه اطهار(علیهم السـلام) داشـتن حفظ دین در کل جامعه اسـلامی بوده است و مخصوصاً امام باقر(علیه السـلام)، امام صادق(علیه السـلام)، امام کاظم(علیه السـلام)و امام رضا(علیه السـلام)نقش خیلی روشنی در این بخش ایفا نمودند که قبل از تعطیلات این نکات را به تفصـیل در بحث تاریخ فقه بحث کردیم البته رویه علمای سـلف و فقهای سابق ما نیز همین بوده است ولهذا بزرگان ما همچون شیخ مفید(رحمه الله)، سید مرتضی(رحمه الله)، شیخ طوسی(رحمه الله) و شهید اول(رحمه الله) و دیگران، مـذاهب مختلف را تـدریس می کردند و فقه مقارن و تطبیقی را تعلیم، تدوین و تصـنیف می کردند که ما هم بایـد به این هدف مهم توجه کنیم و برای آن برنامه ریزی نماییم مخصوصا با این انحرافها و ضـلالتهای جدید فقهی، اعتقادی، کلامی و سیاسـی که در جهان اسـلام ایجاد شده است چه بجهت تهاجم فرهنگ مادی غرب و چه به جهت بدعتها و ضلالتهـایی که در درون جهـان اسـلام ایجـاد شـده و یـا می شـود که به عنـوان افکـار سـلفی گری، تکفیری و غیره، فتنه هـا و خطرهـای بسـیار بزرگی را برای جهـان اسـلام ایجـاد کرده است در همین راسـتا حـوزه هـا و علمـا نقش مهمی در زدودن آنها داشـتند و خواهند داشت خصوصا علمای مکتب اهل بیت(علیهم السـلام) که باید همان نقش ائمه(علیهم السلام)و فقهای سلف در زمان خودشان را ایفا کنند .

اهمیت جمهوری اسلامی:

البته این مهم با برپایی نظام جمهوری اسلامی آسان تر و عملیاتی تر شده است زیرا که هم عظمت این نظام به عنوان یک نظام سیاسـی و هم عقبه نظام و مکتب ایدئولوژی که این نظام بر منبای آن ایجاد شده است که مکتب اسـلام ناب محمدی(صلی الله علیه وآله) و معـارف اهل بیت(علیهم السـلام)است در دنیا به تدریـج اصالت و عقلانیت خودش را نشان می دهـد هر چنـد که درگیریها و مشکلاتی را ایجاد می کند که باید آنها را رصد کنیم و با برنامه ریزی صحیح، می توان خیلی بیش از پیش از این پتانسـیل اسـتفاده کرده و اسـلام ناب را در کل جهان اسـلام معرفی نمود و انحرافات ایجاد شـده را تصـحیح کرد و از تحریفها جلوگیری نمود و آنچه معـارف حقه دین هست را در عمـل پیاده کرده و به جهان نشان داد که اگر این هـدف درست صورت بگیرد تحولات و افتخارات بسـیار مهمی را در پی خواهـد داشت هر چنـد هر چقـدر هـدف بزرگتر و گرانسـنگ تر و عظیم تر باشد سنگینی بارِ آن و هزینه اش بیشتر می شود و مجاهدتهای بیشتری را می طلبد.

موضوع بحث در سال جاری:

بحث فقهی ما قبل از تعطیلات، کتاب الزکاه از عروه الوثقی بود که تمام شد و بعد، وارد بحثی مختصر در رابطه با شناخت فقه، جایگاه فقه، ادوار فقه، تعریف و تقسیم بندی فقه شدیم که مباحث مهم و لازمی بود و ما را با فقه و نقش و جایگاه آن آشنا می ساخت و طبق آن تقسیم بندی که مطرح شد مناسب بود که فقه استدلالی را تدریس کنیم که هم جامع و فنی تر و هم مطابقت بیشتری با نیازهای روز و مسائل مستحدثه و نو ظهور مخصوصاً مسائل حکومتی داشته باشد و در آنجا گفتیم که آرزوی ما این است که فقه را بر اساس آن تقسیم بندی جامع جدید که مطرح کردیم، تدوین نماییم و در معرض دید فضلا، علما و فقها قرار دهیم ولیکن ملاحظه شد که این امر نیاز به تمهید مقدمه ای دارد و آن تدوین متن فقهی در حد فتوا بر طبق آن تقسیم بندی، که لازم است قبلاً آماده شود همانند کاری که مرحوم سید(رحمه الله) صاحب عروه فی الجمله انجام داد و متنی را که عروه الوثقی است جایگزین متن شرائع کرد که گرچه همه ابواب فقهی در آن موجود نیست اما همین مقدار هم که در حد متن و فتوا تنظیم کرده است جامع بوده و مسائل فقهی و فروعات و تشقیقات و شرایط عامه آن را خوب تدوین نموده است ولذا محور بحثهای خارج فقه و شرح های استدلالی واقع شد و لازم است چنین کاری برای تقسیم بندی که عرض شد انجام گیرد لهذا در صدد آن شدیم که متنی فقهی تفصیلی طبق آن ساختار با همان فصلها و عناوین و تیترهای مطرح شده در آن تقسیم بندی، تدوین کنیم تا قابل عرضه به حوزه، مجامع علمی و حتی دانشگاهی باشد و اگر این کار درست انجام شود و اشراف به همه فروع موجود در فقه صورت پذیرد و با صبغه فقهی به گونه ای تدوین شود که مسائل مستحدثه نیز در آن گنجانده شده باشد، این متن، می تواند به تدریج جایگزین کتاب شریف عروه الوثقی شود و مورد شرح و استدلال و بحث های خارج حوزه ها قرار گیرد و امیدواریم که این کار بزودی انجام گیرد و بدون آن، ورود در بحثهای فقهی طبق آن تقسیم بندی موفق نخواهد بود و موجب سردرگمی طلاب خواهد شد لهذا صلاح دیدیم که فعلاً طبق همان روال سابق یعنی شرح استدلالی کتاب عروه الوثقی بحث را ادامه دهیم و چون شرح کتاب زکات و خمس تمام شده است و از نظر تسلسل شرح عروه به کتاب حج می رسیم فلذا به شرح و استدلال آن می پردازیم تا شاید به تدریج شرح کتب عروه ما نیز تکمیل شود.

مرحوم سید(رحمه الله) می فرماید: (فصل ۱: من أرکان الدین الحجّ، و هو واجب علی کلّ من استجمع الشرائط الآتیه من الرجال و النساء و الخناثی) (۱)

معنای لغوی حج:

حج لغةً به معنای مطلق قصد و زیارت است و یا زیارت و قصد مکان یا شخص محترم است البته به معنای سال هم آمده است در آیه (أَنْ تَأْجُرَنی ثَمانِیَ حِجَجٍ) (۲) [۳]و همچنین به معنای بینه و حجت هم می آید که تفصیل آنها در کتب لغوی موجود است.

معنای اصطلاحی حج:

معنای اصطلاحی و شرعی حج هم، رفتن به خانه خدا و انجام مناسک است که در این معنا حقیقت شرعی یا متشرعی شده است

دلیل حقیقت شرعیه شدن حج در رفتن به خانه خدا:

چرا که استعمالات زیادی نزد شارع و متشرعه داشته است - مثل صلات و صوم - که بعید نیست حقیقت شرعی برای زیارت بیت الله الحرام و برای انجام مناسک خاص شده باشد و برخی هم حج را به معنای انجام مناسک گرفته اند که در ضمن آنها زیارت بیت الله الحرام نیز آمده است.

حج از ارکان دین:

این که حج از ارکان دین است در خیلی از روایات وارد شده است و هم اهمیت آن از آیات قرآن استفاده می شود و هم در روایات ما و کتب عامه که اسلام بر پنج رکن بنا شده است که یکی از آنها فریضه حج است مثلاً

۱- العروه الوثقی،السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۴۲. ط ج.

۲- [۳] قصص،آیه۲۷.

در صحیحه زراره از امام باقر(علیه السلام) آمده است (بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسَهِ أَشْيَاءَ عَلَى الصَّلَاهِ وَ الزَّكَاهِ وَ الْحَجِ وَ الصَّوْمِ وَ الْوَلَا) (۱) و در کتب عامه نیز از پیامبر نقل شده است که (الاسلام علی خمس شَهَادَهُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّداً (رَسُولُ اللَّهِ)(صلی الله علیه وآله) عَبْدُهُ وَ رَسُولُه وَ إِقَام الصَّلَاهِ وَ إِيتَاءُ الزَّكَاهِ وَ حِجُّ الْبَيْتِ وَ صِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ) (۲) کلمه حِجّ - باکسر اسم مصدر است و حَج - بالفتح - مصدر است.

وجوب حج عام است:

و وجوب حج - همه را در بر می گیرد چه زن، چه مرد و چه خنثی - در صورت تحقق شرط استطاعت و شرایط عامه ای که خواهد آمد. سپس مرحوم سید(رحمه الله)می فرماید (بالکتاب و السنّه و الإجماع من جمیع المسلمین. بل بالضروره) (۳) [۶]یعنی وجوب حج هم در قرآن ثابت شده است و هم در سنت آمده است و هم مورد اجماع قولی و عملی مسلمین، بلکه ضرورت دین است.

دلایل وجوب حج:

آیات:

أما دلیل از کتاب، آیه (وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (۴) [۷]است که این آیه تشریع فریضه حج است که گفته شده است در سال نهم از هجرت نازل شده است و برخی گفته اند در سال دهم نازل شده است و آیه دیگری هم می فرماید (وَ أَتِمُّوا الْحَجَ وَ الْعُمْرَه) (۵) [۸]که تفسیر شده است به (اقیموا الحج و العمره) و برخی هم آن را یک قرائت می دانند و این آیه شبیه (اتموا الصیام الی اللیل) (۶) [۹]است یعنی حج را تام و کامل انجام دهید که امر به حج و عمره خواهد بود و از آنها وجوب استفاده می شود نه اینکه اگر حج یا عمره را شروع کردید باید تمام کنید و قطع نکنید یعنی اگر (اتموا) را به معنای تکمیل و عدم قطع گرفتیم دلیل بر اصل وجوب حج و یا عمره نمی شود ولی اگر این گونه تفسیر کردیم که (ادّوها کاملهً و تامهً) دلیل بر وجوب حج و عمره می شود فلذا این آیه را برخی دلیل گرفته اند بر اینکه عمره هم واجب مستقل است بخلاف اینکه اگر آن را به معنای تتمیم و ملحق کردن بقیه اجزاء بگیریم که حکم دیگری خواهد بود و یکسری از آیات هم در مناسک حج وارد شده است.

۱- وسائل الشیعه،الشیخ الحر العاملی، ج۱، ص۱۳، أبواب مقدمه العبادات، ب۱، ح۱، ط اسلامیه.

۲- الکافی، الشیخ الکلینی، ج۳، ص۸۵ .

۳- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی،ج۴،ص۳۴۲، ط ج.

۴- آل عمران، آیه ۹۷.

۵- بقره، آیه۱۹۶.

۶- بقره، آیه ۱۸۷.

روایات:

اما نسبت به دلیل سنت نیز روایات زیادی وارد شده است که به حد تواتر رسیده است چه روایاتی که اصل وجوب حج را بیان می کند و چه روایاتی که لوازم وجوب را بیان می نماید مانند روایات اخراج حج از ترکه و احکام دیگر که مجموع این روایات بسیار زیاد و بالغ بر حد تواتر است .

اجماع:

أما اجماع مسلمین هم بر وجوب حج قولاً و عملاً روشن است زیرا که همه مسلمین متفق هستند بر وجوب حج بلکه به جهت اجتماعی و علنی بودن عبادت حج، وجوب و فریضه بودن آن از واضحات و بدیهیات اسلام است یعنی ضروری است.

منظور از کفر منکر وجوب حج ۹۳/۰۷/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : منظور از کفر منکر وجوب حج

فصل ۱: من أركان الدين الحجّ، و هو واجب على كلّ من استجمع الشرائط الآتيه ... (۱) [۱]

از اینکه چند جلسه ای درس تعطیل شد عذر خواهی می کنم و از حضور فضلا و علما در مراسمات و جلسات والده بنده و ام الشهداء تشکر می کنم و همچنین از پیامهای تسلیت خصوصا پیام تسلیت مقام معظم رهبری و مراجع و همه عزیزان تشکر می کنم که واقعا باعث تسکین خاطر بازماندگان بود.

مقام شهید:

یکی از نکاتی که در این حادثه برای من عجیب بود که می تواند برای همه نیز عبرتی باشد در رابطه با عظمت و ارزش مقام شهید و شهداست و مصداق پیدا کردن آیاتی که در قرآن در رابطه حیات شهدا و زنده بودن آنها تاکید دارد؛ این که صدام این سه برادر شهیدرحمه الله و فرزندان این مادر را به شهادت رساند به جهت این که یکی از آنها در رفع حصر از شهید صدررحمه الله و تأیید از امام رحمه الله در تظاهرات شرکت موثر داشت و او را دستگیر کرده که هر سه برادر را شهید کردند ولی خباثت صدام ملعون به گونه ای بود که افرادی که ایرانی بودند را به گونه ای شهید کند که یادی از آنها در تاریخ باقی نماند و لهذا جنازه شهید را هم تحویل ندادند و خواستند بالکل نام و اسم شهدا از روزگار محو شود به خیال اینکه با این کارها می توانند آثار پر برکت شهادت آنها را محو کنند ولی از آنجا که خداوند می فرماید که شهید زنده است و در شهادت برکات و آثار زیادی قرار داده ایم، خواست و اراده اش بر این تعلق گرفت که نام این سه شهید دو مرتبه زنده گردد یکبار بعد از سرنگونی صدام معلون بود که شهادتشان معلوم شد و مجالسی گرفته شد و پیامهای تسلیت، یاد و نام آنها را زنده کرد و مرتبه دوم با فوت والده این سه شهید بود که در کل منطقه مجدداً نام و یاد و خاطره شهادت مظلومانه آنها زنده شد و اراده خداوند اینگونه بود که یاد و نام شهداء همیشه زنده بماند و دوستان و شخصیتهای انقلابی و اسلامی و علماء و بزرگان و

مسئولان نه تنها در کشورمان بلکه در کشورهای مختلف عربی عراق، لبنان، عربستان و بحرین با ارسال پیامهای تسلیت و برگزاری مراسم ختم و فاتحه یاد و نام آن شهداء را احیای مجدد کردند و این گونه خداوند متعال با کسانی که با اخلاص، وجودشان را در راه او فدا می کنند معامله می کند که علاوه بر مقامات عالی شهید نزد خداوند متعال و انبیاء و ائمه اطهارعلیهم السلام به هر مناسبتی یاد و نام آنها زنده می شود، امید است که خداوند توفیق پاسداری و زنده نگه داشتن یاد و هدف آنها و مخصوصاً شهدایی که این گونه مظلومانه شهید شدند را به همه ما عطا کند و خود شهید صدررحمه الله و خواهر مظلومه اش هم این گونه شهید شدند که شهدای ویژه ای هستند و خداوند برای آنها مقام خاصی منظور کرده است.

۱- العروه الوثقی،السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی،ج۴،ص۳۴۲، ط ج.

مسائل مربوط به بحث حج:

بحث در مسائل حج عروه بود که فرمود:

(من أرکان الدین الحجّ، و هو واجب علی کلّ من استجمع الشرائط الآتیه من الرجال و النساء و الخناثی بالکتاب و السنّه و الإجماع من جمیع المسلمین. بل بالضروره) (۱) [۲]که این قسمت قبلاً مشروحاً بیان شد سپس می فرماید (و منکره فی سلک الکافرین و تارکه عمداً مستخفّاً به بمنزلتهم، و ترکه من غیر استخفاف من الکبائر)

مقصود از کفر منکر وجوب حج:

چنانچه مقصود از این بحث که منکر وجوب حج در سلک کافرین است و همچنین کسی که حج را عمدا ترک کند با استخفاف به آن، به منزله کفار باشد، این است که منکر ضروری، احکام کفار را دارد

مبنای قول مرحوم سید:

که ظاهرا همین مقصود مرحوم سیدرحمه الله می باشد مبتنی است بر آن مبنای کلی که در جاهای مختلف ذکر کرده است که کسانی که حکم ضروری از دین را انکار کنند کافر هستند یا مطلقا و یا در جایی که جاهل مرکب نباشد که برخی این قید را اضافه کرده اند

تفصیل در بحث کفر منکر ضروری:

تفصیلات دیگری هم در این مسئله داده شده است و کبرای این مسئله که آیا منکر ضروری موجب کفر به این معناهست یا خیر در بحث طهارت و نجاست کفار بحث می شود ولی در اینجا در مسئله حج خصوصیتی دارد که مناسب است اجمالاً بحث شود زیرا که در ذیل آیه حج هم کلمه (وَ مَنْ کَفَرَ)آمده است که به این هم استدلال شده است و همچنین به برخی از روایات خاصی که در مورد ترک حج وارد شده است استدلال شده است لهذا بد نیست که این مسأله در اینجا اجمالا بررسی شود.

۱- العروه الوثقی،السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی،ج۴،ص۳۴۲، ط ج.

معنای مصطلح کفر در ما نحن فیه قابل قبول نیست:

این مبنا که انکار ضروری بما هو انکار للضروری موجب کفر است و موجب مهدور الدم شدن و بینونت زوجه و حرمت نکاح و ارث می شود قابل قبول نیست زیرا که مجرد انکار ضروری بما هو انکار ضروری موضوع این احکام نیست یعنی انکار ضروری به تنهایی موضوع این آثار قرار نگرفته است

دلیل نظر استاد:

چرا، اگر انکار ضروری به نحوی باشد که منجر به انکار اصل رسالت و خروج از دین شود در آن صورت آثار مذکور بار می شود.

معنای کفر:

برای توضیح بیشتر این مطلب لازم است ابتدا عنوان کلمه (کفر)را بررسی کنیم که به چه معناست و بعد ببینیم موضوع آثاری که گفته شد چه عنوان و کدام یک از معانی کفر و یا خروج از اسلام است.

کفر در لغت:

(کفر) در لغت به معنای ستر و پوشاندن و تغطیه است که کلمه کَفّاره هم همین معنا را می رساند که چیزی است که گناهان را می پوشاند و یا تکفیر در نماز به معنای پوشاندن و جمع کردن دست است ولی بیشتر در جحود و انکار و مخصوصا انکار نعمت و یا حق، استعمال شده است و غالباً عنوان (کفر) نیز در جحد نعمت استعمال می شود و عنوان کفر هم بیشتر در انکار و جحد حق و دین استعمال می شود

کفر در آیات:

در آیات قرآن کفر به معانی مختلفی آمده است.

مثلاً به معنای کفران نعمت وارد شده است مانند آیه شریفه (وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابي لَشَديدٌ) (۱) یا آیه ای که مربوط به نقل قول فرعون به موسی است آنجا که یکی از قبطی ها و اتباع فرعون را کشت گفت : (وَ فَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتي فَعَلْتَ وَ أَنْتَ مِنَ الْكافِرينَ) (۲) [۴]کافرین در این جا به معنای کفران نعمت فرعون است که او را بزرگ کرده بود – و در آیات متعددی به معنای مطلق جحد و انکار حق بکار رفته است مثل (وَ كانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكافِرين) (۳) [۵]یعنی دین پیامبر خاتم را که بشارت به آن را می دانستند انکار کردند و اهل کتاب بخاطر آن به مکه و مدینه کوچه کرده بودند تا به پیامبری که برگزیده می شود ایمان آورند و خلاصه منتظر او بودند تا به او ایمان بیاورند لیکن وقتی که این پیامبرصلی الله علیه وآله مبعوث شد وی را انکار کرده و جحود ورزیدند.

۱- [۳] سوره ابراهيم،۷.

۲- شعراء،۱۹.

۳- بقره،۸۹.

بعضا هم به معنای برائت جستن و تبری می آید مثل (وَ قالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثاناً مَوَدَّهَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَياهِ الدُّنْيا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيامَهِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضاً وَ مَأْواكُمُ النَّارُ وَ ما لَكُمْ مِنْ ناصِرِين) (۱) [۶]بنابراین عنوان کفر در معانی مختلفی به کار رفته است که برخی به مناسبت و یا قرینه مجاز است ولی در أصل انکار و جحد حقیقت است و شاید بهترین روایتی که اهم این معانی در آن ذکر شده است

کفر در روایات:

روایتی است که مرحوم کلینی رحمه الله در کافی از امام صادق علیه السلام نقل می کند که مفصل است البته در وسایل الشیعه نیز به صورت تقطیع آمده است عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الزُّبَيْرِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه علیه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنْ وُجُوه ن الْكُفْرِ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ الْكُفْرُ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَلَى خَمْسَهِ أَوْجُهٍ فَمِنْهَا كُفْرُ الْجُحُودِ وَ الْجُحُودُ عَلَى وَجْهَيْنِ وَ الْكُفْرُ بِتَرْكِ مَا أَمَرَ اللَّهُ وَ كُفْرُ الْبَرَاءَهِ وَ كُفْرُ النِّعَمِ فَأَمَّا كُفْرُ الْجُحُودِ فَهُوَ الْجُحُودُ بِالرُّبُوبِيَّهِ وَ هُوَ قَوْلُ مَنْ يَقُولُ لَا رَبَّ وَ لَا جَنَّهَ وَ لَا نَارَ وَ هُوَ قَوْلُ صِنْفَيْنِ مِنَ الزَّنَادِقَهِ يُقَالُ لَهُمُ الدَّهْرِيَّهُ وَ هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ- (وَ ما يُهْلِكُنا إِلَّا الدَّهْرُ) (۲) [۷]وَ هُوَ دِينٌ وَضَعُوهُ لِأَنْفُسِهِمْ بِالاسْتِحْسَانِ عَلَى غَيْرِ تَثَبُّتٍ مِنْهُمْ وَ لَا تَحْقِيقٍ لِشَيءٍ مِمَّا يَقُولُونَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ- (إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ) (۳) أَنَّ ذَلِكَ كَمَا يَقُولُونَ وَ قَالَ- (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ يَعْنِي بِتَوْحِيدِ اللَّهِ تَعَالَى فَهَذَا أَحَدُ وُجُوهِ الْكُفْرِ) (۴) وَ أَمَّا الْوَجْهُ الْآخَرُ مِنَ الْجُحُودِ عَلَى مَعْرِفَهٍ وَ هُوَ أَنْ يَجْحَدَ الْجَاحِدُ وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ حَقٌّ قَدِ اسْتَقَرَّ عِنْدَهُ وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ (وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوًّا) (۵) [۱۰]وَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ-)وَ كانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَهُ اللَّهِ عَلَى الْكافِرِينَ) (۶) فَهَذَا تَفْسِيرُ وَجْهَيِ الْجُحُودِ وَ الْوَجْهُ الثَّالِثُ مِنَ الْكُفْرِ كُفْرُ النِّعَمِ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى يَحْكِي قَوْلَ سُلَيْمَان علیه السلام (هذا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَ أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَ مَنْ شَكَرَ فَإِنَّما يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ) (۷) وَ قَالَ(لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ أَ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابِي لَشَدِيدٌ) (۸) وَ قَالَ (فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَ اشْكُرُوا لِي وَ لا تَكْفُرُونِ) (۹) وجه سوم اخفای نعمت و توجه نکردن و بی التفات بودن به نعمت است .(وَ الْوَجْهُ الرَّابِعُ مِنَ الْكُفْرِ تَرْكُ مَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ)که کفر به معنای ترک است (وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ-)وَ إِذْ أَخَذْنا مِيثاقَكُمْ لا تَسْفِكُونَ دِماءَكُمْ وَ لا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَ أَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ثُمَّ أَنْتُمْ هؤُلاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَ تُخْرِجُونَ فَرِيقاً مِنْكُمْ مِنْ دِيارِهِمْ تَظاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَ الْعُدْوانُ وَ إِنْ يَأْتُوكُمْ أُسارى تُفادُوهُمَ وَ هُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْراجُهُمْ أَ فَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتابِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَما جَزاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذلِكَ مِنْكُمْ) (۱۰) [۱۵]فَكَفَّرَهُمْ بِتَرْكِ مَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ وَ نَسَبَهُمْ إِلَى الْإِيمَانِ وَ لَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُمْ وَ لَمْ يَنْفَعْهُمْ عِنْدَهُ فَقَالَ)فَما جَزاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذلِكَ مِنْكُمْ أ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَياهِ الدُّنْيا وَ يَوْمَ الْقِيامَهِ يُرَدُّونَ إِلى أَشَدِّ الْعَذابِ وَ مَا اللَّهُ بِغافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ) (۱۱) [۱۶] این افراد دارای ایمان بودند و می فرماید که به برخی از احکام الهی کفران می کنید که ترک و تجری است وَ الْوَجْهُ الْخَامِسُ مِنَ الْكُفْرِ كُفْرُ الْبَرَاءَهِ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ يَحْكِي قَوْلَ إِبْرَاهِيم علیه السلام)كَفَرْنا بِكُمْ وَ بَدا بَيْنَنا وَ بَيْنَكُمُ الْعَداوَهُ وَ الْبَغْضاءُ أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ) (۱۲) [۱۷]يَعْنِي تَبَرَّأْنَا مِنْكُمْ وَ قَالَ يَذْكُرُ إِبْلِيسَ وَ تَبْرِئَتَهُ مِنْ أَوْلِيَائِهِ مِنَ الْإِنْسِ يَوْمَ الْقِيَامَهِ-)إِنِّي كَفَرْتُ بِما أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ((۱۳) وَ قَالَ)إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثاناً مَوَدَّهَ بَيْنِكُم فِي الْحَياهِ الدُّنْيا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيامَهِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضاً) (۱۴) [۱۹]يَعْنِي يَتَبَرَّأُ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ) (۱۵)

۱- العنکبوت،۲۵.

۲- الجاثیه،۲۳.

۳- الجاثیه،۲۳.

۴- بقره،۶.

۵- النمل،۱۴.

۶- البقره،۸۹.

۷- النمل، ۴۰.

۸- ابراهیم،۷.

۹- البقره، ۱۵۲.

۱۰- البقره،۸۴.

۱۱- لبقره، ۸۵.

۱۲- الممتحنه،۴.

۱۳- ابراهیم،۲۲.

۱۴- العنکبوت،۲۵.

۱۵- الکافی، للشیخ الکلینی،ج۴، ص۱۵۲ .

امام علیه السلام در اینجا این ۵ معنا را برای سائل بیان می فرمایند و در لغت هم کلمه کفر در اصل، به معنای ستر است ولی به معنای انکار و جحود بکار می رود و معانی مختلفی هم دارد حال آیا این معانی همه حقیقی هستند یا خیر ؟

حقیقت و مجاز در معنای کفر در روایت:

این روایت و همچنین کلمات لغویین در مقام بیان استعمال لفظ در این معانی است و در صدد بیان حقیقی بودن و مجازی بودن آنها نیست البته تشخیص آن چندان أثری از نظر فقهی در ما نحن فیه ندارد زیرا که این معانی مختلف چه حقیقی باشند و چه مجازی، موضوع آن اثر فقهی که در این جا منظور فقهاست نمی باشد زیرا که آن آثار بر مطلق (کفر) در ادله بار نشده است

روش صحیح در ما نحن فیه:

لهذا روش صحیح و دقیق آن است که بررسی شود ادله ای که این آثار را بیان داشته چه عنوانی در آن آمده است و مجرد این که به کسی یا فعلی اطلاق کافر یا کفر شود برای ترتب آن آثار کافی نیست و تا عنوانی که در ادله موضوع آن آثار قرار گرفته مشخص نشود نمی توانیم ترتب آن آثار را از روایاتی که عنوان کافر در آنها بر کسی اطلاق شده است استفاده بکنیم بلکه این عنوان در روایات در موارد زیادی اطلاق شده است که یقیناً موضوع آن آثار نمی باشد لهذا لازم است ابتدا ادله آن آثار را بررسی کرد تا مشخص گردد مستفاد از آنها چیست.

لسان روایات در مورد آثار کفر:

عرض می کنیم که ما در رابطه با آن آثار دو سنخ روایات یا دو لسان از روایات داریم؛ یکی روایاتی است که موضوع حرمت دم و حقن الدما و جواز المناکح و المواریث در آن آمده است و دسته دیگر روایاتی است که در عکس مسئله آمده است یعنی در کجا انسان بر زوجه اش حرام شده و اموالش به ارث برده شده و مهدور الدم می شود و در دسته اول عنوان اسلام و اقرار به شهادتین آمده است و در دسته دوم عنوان ارتداد و تکذیب پیامبرصلی الله علیه وآله و یا اقرار به دین دیگر غیر از اسلام آمده است

نتیجه:

لازم است این دو دسته را بررسی کرد که از بررسی مجموع این دو دسته از روایات چه عنوانی موضوع این احکام واقع می شود و همچنین به کمک ارتکاز ذهنی متشرعه باید دید چه چیزی موضوع این احکام که محل ابتلاء همه مسلمانان بوده است، می باشد که تا این موضوع مشخص نشود بحث از حکم منکر ضروری مشخص نخواهد شد و این نکته مورد توجه قرار نگرفته است که در بحث آینده این دو دسته از روایات را بیشتر بررسی می کنیم.

بررسی کفر منکر ضروری در روایات ۹۳/۰۷/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع : بررسی کفر منکر ضروری در روایات

مرحوم سیدرحمه الله می فرماید (و منکره فی سلك الکافرین و تارکه عمداً مستخفّاً به بمنزلتهم، و ترکه من غیر استخفاف من الکبائر) (۱)

ص: ۱۱

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی،ج۴،ص ۳۴۲، ط.ج

خلاصه بحث روز گذشته:

بحث در کفر منکر ضرروی بود که ابتدا در معنای کفر و اطلاقات کفر بحث شد بعد عرض شد باید دید آثار مورد نظر فقها برای کفر منکر ضروری یعنی مهدور الدم شدن و بینونت زوجه و غیره را بر چه عنوانی در ادله بار شده است لذا بحث دوم در بررسی روایاتی است که این آثار را بار کرده اند و یا مشخص کرده اند که آن آثار بر چه موضوع و عنوانی بار شده است زیرا که این آثار در روایات بر عنوان کافر به طور مطلق بار نشده است بلکه در رابطه با این آثار دو دسته روایات وارد شده

است یـک دسـته آن روایـاتی است که اسـلام و کیفیت تحقق آن را معنـا کرده است و دسـته دوم آن روایاتی است که درباب ارتداد آمده است و مهدورالدم شدن و بینونت زوجه و تقسیم اموال را متعرض شده است.

دسته بندی روایات:

در دسـته اول السـنه روایاتی که حقن دم را بیان می کنـد متعـدد است برخی از آنها اسـلام را معنا می کنـد که در مقابل ایمان قرار دارد و اقرار ظـاهری در آن کـافی است حتی اگر عمـل و یـا ایمـان قلبی نباشـد و برخی هم متعرض ترتب آثار حقن دم و غیره شده اند و معیار آن را اقرار به شهادتین قرار داده است و در حقیقت گفته است با اقرار به شهادتین دخول در اسلام محقق می شود و این اقرار و شهادت به وحدانیت خدا و نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله اسلام است که آثار اسلام بر آن بار می شود و ما ذیلاً بعضی از این دسته اول را مطرح می کنیم.

روایت دسته اول

روایت اول:

صحیحه محمـد بن مسـلم (عَلِی عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَاعلیه السلام قَالَ: الْإِیمَانُ إِقْرَارٌ وَ عَمَلٍ وَ الْإِسْلَامُ إِقْرَارٌ بِلَا عَمَلٍ) (۱) . [۲]این روایت اسلام را مجرد اقرار می داند هر چند عمل به فرایض هم نباشد.

روایت دوم:

صحیحه جمیل بن درّاج (عَلِی بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُونُسَ عَنْ جَمِیلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- (قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لکِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمَّا یَدْخُلِ الْإِیمانُ فِی قُلُوبِکُم) فَقَالَ لِی أَ لَا تَرَی أَنَّ الْإِیمَانَ غَیْرُ الْإِسْلَام((۲)

روایت سوم:

صحیحه ابو بصیر – (الْحُسَیْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّی بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِیعاً عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبَانٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرعلیه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُول قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لکِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُمْ آمَنُوا فَقَدْ کَذَبَ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُمْ لَمْ یُسْلِمُوا فَقَدْ کَذَبَ((۳) [۴]

بیان لسان روایات:

لسان این روایات این است که دخول در اسلام با خود اقرار انجام می شود هر چند هنوز ایمان در قلبش داخل نشده باشد و یا عمل به فرایض نکنند و اظهار و اقرار به اسلام کافی است البته به این مقدار هم میان فقهاء بحث شده است که آیا اگر بدانیم اقرار کننده به شهادتین در باطن شک دارد یا معتقد نیست بازهم اقرار کافی است یا خیر ؟ که مرحوم سیدرحمه الله در جایی شرط کرده است که باید علم به خلاف نداشته باشیم ولیکن روایات مطلق است و حتی منافقان را هم شامل می شود که اگر اقرار به شهادتین را اعلام کنند همین مقدار برای صدق اسلام کافی است.

۱- الکافی، للشیخ الکلینی،ج۳،ص۶۹.
۲- الکافی، للشیخ الکلینی، ج۳، ص۶۹.
۳- الکافی، للشیخ الکلینی، ج۳، ص ۷۱.

روایت چهارم:

از همان دسته اول معتبره سفیان بن السمط را هم می توان ذکر کرد که سفیان بنابر نقل ابن ابی عمیر از وی به سند صحیح معتبر است. (مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ سُفْیَانَ بْنِ السِّمْطِ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّه علیه السلام عَنِ الْإِسْلَامِ وَ الْإِیمَانِ مَا الْفَرْقُ بَیْنَهُمَا فَلَمْ یُجِبْهُ ثُمَّ سَأَلَهُ فَلَمْ یُجِبْهُ ثُمَّ الْتَقَیَا فِی الطَّرِیقِ وَ قَدْ أَزِفَ مِنَ الرَّجُلِ الرَّحِیلُ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّه علیه السلام کَأَنَّهُ قَدْ أَزِفَ مِنْکَ رَحِیلٌ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ فَالْقَنِی فِی الْبَیْتِ فَلَقِیَهُ فَسَأَلَهُ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ الْإِیمَانِ مَا الْفَرْقُ بَیْنَهُمَا فَقَالَ- الْإِسْلَامُ هُوَ الظَّاهِرُ الَّذِی عَلَیْهِ النَّاسُ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِیکَ لَهُ وَ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ وَ إِقَامُ الصَّلَاهِ وَ إِیتَاءُ الزَّکَاهِ وَ (حِجُّ الْبَیْتِ)هوَ صِیَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ فَهَذَا الْإِسْلَامُ وَ قَالَ الْإِیمَانُ مَعْرِفه هَذَا الْأَمْرِ مَعَ هَذَا فَإِنْ أَقَرَّ بِهَا وَ لَمْ یَعْرِفْ هَذَا الْأَمْرَ کَانَ مُسْلِماً وَ کَانَ ضَالًّا) (۱) [۵]

در ذیل روایت تصریح شده است که اقرار به شهادتین – علناً و ظاهراً – در تحقق اسلام کافی است.

روایت پنجم:

موثقه سماعه است که دلالت روشنی دارد (مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِیلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ سَمَاعَهَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام أَخْبِرْنِی عَنِ الْإِسْلَامِ وَ الْإِیمَانِ أَ هُمَا مُخْتَلِفَانِ فَقَالَ إِنَّ الْإِیمَانَ یُشَارِکُ الْإِسْلَامَ وَ الْإِسْلَامَ لَا یُشَارِکُ الْإِیمَانَ فَقُلْتُ فَصِفْهُمَا لِی فَقَالَ- الْإِسْلَامُ شَهَادَهُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ التَّصْدِیقُ بِرَسُولِ اللَّه صلی الله علیه وآله بِهِ حُقِنَتِ الدِّمَاءُ وَ عَلَیْهِ جَرَتِ الْمَنَاکِحُ وَ الْمَوَارِیثُ وَ عَلَی ظَاهِرِهِ جَمَاعَهُ النَّاسِ وَ الْإِیمَانُ الْهُدَی وَ مَا یَثْبُتُ فِی الْقُلُوبِ مِنْ صِفَهِ الْإِسْلَامِ وَ مَا ظَهَرَ مِنَ الْعَمَلِ بِهِ وَ الْإِیمَانُ أَرْفَعُ مِنَ الْإِسْلَامِ بِدَرَجَهٍ إِنَّ الْإِیمَانَ یُشَارِکُ الْإِسْلَامَ فِی الظَّاهِرِ وَ الْإِسْلَامَ لَا یُشَارِکُ الْإِیمَانَ فِی الْبَاطِنِ وَ إِنِ اجْتَمَعَا فِی الْقَوْلِ وَ الصِّفَه) (۲) [۶]

۱- الکافی، للشیخ الکلینی، ج۳، ص ۷۰.

۲- الکافی، للشیخ الکلینی، ج۳، ص۷۲.

این موثقه، اقرار شهادتین و اعلان ظاهری آن را موضوع حقن دم و ترتب آثار آن قرار داده است بنابراین در تحقق اسلام و دخول در آن و ترتیب این آثار (حُقِنَتِ الدِّمَاءُ وَ عَلَيْهِ جَرَتِ الْمَنَاكِحُ وَ الْمَوَارِيثُ) اقرار به شهادتین کافی است چه این که ایمان در قلب داخل شده باشد چه نشده باشد و با عمل توامان باشد یا نباشد.

روایت ششم:

صحیحه حمران (عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ حُمْرَانَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرعليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ أ الْإِيمَانُ مَا اسْتَقَرَّ فِي الْقَلْبِ وَ أَفْضَى بِهِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ صَدَّقَهُ الْعَمَلُ بِالطَّاعَهِ لِلَّهِ وَ التَّسْلِيمِ لِأَمْرِهِ وَ الْإِسْلَامُ مَا ظَهَرَ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ وَ هُوَ الَّذِي عَلَيْهِ جَمَاعَهُ النَّاسِ مِنَ الْفِرَقِ كُلِّهَا)امتیاز این روایت این است که اسلام را به همه فرق تعمیم داده است (وَ بِهِ حُقِنَتِ الدِّمَاءُ وَ عَلَيْهِ جَرَتِ الْمَوَارِيثُ وَ جَازَ النِّكَاحُ وَ اجْتَمَعُوا عَلَى الصَّلَاهِ وَ الزَّكَاهِ وَ الصَّوْمِ وَ الْحَجِّ فَخَرَجُوا بِذَلِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَ أُضِيفُوا إِلَى الْإِيمَانِ وَ الْإِسْلَامُ لَا يَشْرَكُ الْإِيمَانَ وَ الْإِيمَانُ يَشْرَكُ الْإِسْلَامَ وَ هُمَا فِي الْقَوْلِ وَ الْفِعْلِ يَجْتَمِعَانِ كَمَا صَارَتِ الْكَعْبَهُ فِي الْمَسْجِدِ وَ الْمَسْجِدُ لَيْسَ فِي الْكَعْبَهِ وَ كَذَلِكَ الْإِيمَانُ يَشْرَكُ الْإِسْلَامَ وَ الْإِسْلَامُ لَا يَشْرَكُ الْإِيمَانَ وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ- قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ ا فَقَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَصْدَقُ الْقَوْلِ قُلْتُ فَهَلْ لِلْمُؤْمِنِ فَضْلٌ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي شَيْءٍ مِنَ الْفَضَائِلِ وَ الْأَحْكَامِ وَ الْحُدُودِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ فَقَالَ لَا هُمَا يَجْرِيَانِ فِي ذَلِكَ مَجْرَى وَاحِدٍ وَ لَكِنْ لِلْمُؤْمِنِ فَضْلٌ عَلَى الْمُسْلِمِ.) (۱)

۱- الکافی، للشیخ الکلینی، ج۳، ص۷۴.

نتیجه روایات دسته اول:

این دسته از روایات دخول در اسلام را اقرار شهادتین دانسته است لیکن لازم است اعلان، جدی باشد نه شوخی و امثال آن، چه عقیده ایمان در دلش باشد و چه شاک باشد حتی بیش از شاک یعنی بی اعتقاد باشد ولی اگر اسلام را اعلان کند عنوان تدین به نحله و دین اسلام بر او صادق خواهد شد و اثر حقن دما و غیره هم بر آن مترتب می شود.

روایات دسته دوم

دسته دوم از روایات عکس دسته اول است و آثار ارتداد و خروج از اسلام را بار کرده است که اهم آن روایات از این قبیل است

روایت اول:

صحیحه محمد بن مسلم: (عِدَّهٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ خَلَفِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ أَبِی أَیُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: کُنْتُ عِنْدَ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام جَالِساً عَنْ یَسَارِهِ وَ زُرَارَهُ عَنْ یَمِینِهِ فَدَخَلَ عَلَیْهِ أَبُو بَصِیرٍ فَقَالَ یَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِیمَنْ شَکَّ فِی اللَّهِ فَقَالَ کَافِرٌ یَا أَبَا مُحَمَّدٍ قَالَ فَشَکَّ فِی رَسُولِ اللَّهَ فَقَالَ کَافِرٌ قَالَ ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَی زُرَارَهَ فَقَالَ إِنَّمَا یَکْفُرُ إِذَا جَحَد) (۱) [۸]

این صحیحه دلیل بر آن است که کفر و خروج از اسلام فرع اعلان انکار و جحد به وحدانیت یا رسالت است و شک قلبی بدون جحد و انکار ظاهری، کافی نیست.

روایت دوم:

صحیحه محمد بن مسلم (وَ عَنْهُ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرعلیه السلام عَنِ الْمُرْتَدِّ فَقَالَ مَنْ رَغِبَ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ کَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَی مُحَمَّدصلی الله علیه وآله بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَلَا تَوْبَهَ لَهُ وَ قَدْ وَجَبَ قَتْلُهُ وَ بَانَتْ مِنْهُ امْرَأَتُهُ وَ یُقْسَمُ مَا تَرَکَ عَلَی وُلْدِه) (۲) [۹]

۱- لکافی، للشیخ الکلینی، ج۴، ص۱۶۹.

۲- الکافی، للشیخ الکلینی، ج۱۳، ص۷۱۳.

این صحیحه نیز بر این مطلب دلالت دارد که رجوع از اسلام – رغب عن الاسلام – لازم است تا اینکه شخص مرتد شده و آثار مذکور بار شود.

روایت سوم:

معتبره عمار ساباطی (مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَلِی بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام يَقُول كُلُّ مُسْلِمٍ بَيْنَ مُسْلِمَيْنِ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ جَحَدَ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه وآله نُبُوَّتَهُ وَ كَذَّبَهُ فَإِنَّ دَمَهُ مُبَاحٌ لِمَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مِنْهُ وَ امْرَأَتَهُ بَائِنَةٌ مِنْهُ يَوْمَ ارْتَدَّ وَ يُقْسَمُ مَالُهُ عَلَى وَرَثَتِهِ وَ تَعْتَدُّ امْرَأَتُهُ عِدَّةَ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا وَ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَقْتُلَهُ إِنْ أَتَوْهُ بِهِ وَ لَا يَسْتَتِيبَهُ) (۱) [۱۰]

در این روایت معتبره شرط ارتداد را انکار و جحد ظاهری نبوت قرار داده است و در برخی از روایات ارتداد نیز اینگونه وارد شده است که کسی که نصرانی و یا زندیق شود مرتد می شود.

مستفاده از مجموع دو دسته روایات:

مستفاد از مجموع دو دسته از روایات فوق این است

مفهوم از اسلام آوردن:

اسلام اثباتاً و نفیاً و یا به تعبیر دیگر دخول در اسلام و خروج از آن – که نحله و هویت مذهبی انسان را رقم می زند – به سبب اقرار به شهادتین است و کسی که اقرار به شهادتین ندارد مسلمان نبوده و هویت دینی اسلام را ندارد و این اعلان و اقرار جدّی ظاهری در تحقق آثاری که بر اسلام بار شده است شرط است و بیش از اقرار علنی جدّی به شهادتین در آن اخذ نشده است یعنی چه به احکام عمل کند و چه عمل نکند و چه در دلش ایمان باشد و چه نباشد؛

۱- الکافی، للشیخ الکلینی،ج۱۴، ص۲۳۵.

مفهوم ارتداد:

در مقابل خروج از این هویت مـذهبی موضوع ارتـداد و انتفای آثار اسـلام است یعنی اگر از ابتـدا اقرار نداشـته باشـد و یا اگر داشـته است از آن برگشت کنـد و آن را علناً تکذیب کند چه داخل در دین دیگری شود و چه نشود در نتیجه از اسـلام خارج می شود و این قـدر متیقن است و همچنین است جایی که یکی از لوازم مسـلم اصل اسـلام و شـهادتین را انکار کنـد باز هم از اسـلام خارج خواهـد شـد چون معنایش این است که آن اقرار به اصل اسـلام که مشترک است میان همه فرق مسـلمانان جدی نبوده و بر گشت از اسلامی که به آن اقرار کرده است می باشد.

نتیجه:

به عبارت دیگر تعنون به هویت اسـلام دارای آن آثار است و عدم یا خروج از آن، نافی آن آثار می باشد و عنوان اسـلام یک هویت و عنوانی اثباتی است نه ثبوتی و قلبی و آثار حقن الـدماء و جواز مناکح و مواریث بر آن بار است و انتفای آنها بر انتفاء یا خروج از آن عنوان اثباتی و هویتی بار است نه دخول در عنوان هویتی و مـذهبی دیگر و چنانچه عنوان کفر، به معنای سـلبی یعنی عـدم اسـلام و خروج از آن باشـد موجب انتفاء آن آثار است و نه به معنای ایجابی دیگری یعنی انتحال دین اسـلام که با اقرار به شـهادتین انجام می شود با برگشت از آن علناً و تکذیب، آن اقرار از بین می رود و از نحله اسـلام بیرون می رود و این عنـوان هویـتی و دینی شـبیه امـور انشـائی اسـت که وقـتی اقرار به شـهادتین می کنـد کـأنّه در نحله اسـلام داخـل است که اگر برگشت، از آن نحله خارج شده است.

بنابراین آنچه مصب این احکام و آثار هست دائر مدار عنوان نحله اسلام است اثباتاً و نفیاً که اگر از آن خارج باشد و یا علناً از آن خارج شود و یا انکار یا اقراری کند که مستلزم تکذیب اقرار جدی به شهادتین باشد از نحله اسلام خارج شده است و دیگر آثار مثبت بر او بار نمی شود و در صورت سبق اسلام و صدق ارتداد از اسلام، مجازات قتل هم ثابت خواهد شد.

کفر عنوان وجودی است:

بنابراین عنوان کفر که عنوان وجودی است موضوع حرمت مناکح و مواریث و مهدورالدم بودن قرار نگرفته است بلکه انتحال علنی و ظاهری اسلام که با اقرار به شهادتین محقق می شود موضوع جواز نکاح و ارث و حقن دم است و انتفای آن موجب انتفای آن آثار است.

انکار دال بر تکذیب شهادتین:

حال اگر انکار علنی حکمی، ضروری حکمی باشد که مربوط به اصل اسلام است که در همه فرق اسلامی ثابت و مسلم است مانند انکار معاد یا اصل نماز و زکات و فرایض مسلم و ثابت شده در قرآن و ضرورت میان مسلمانان، این چنین انکار علنی تکذیب اقرار به شهادتین است و اما انکار حکمی که ضروری در مذهب باشد تکذیب شهادتین به اسلام نیست و آن اقرار به شهادتین سر جای خودش باقی است فضلاً از جایی که انکار کننده معتقد به ضروری بودن آن حکم نباشد و شبهه داشته باشد که در این موارد خروج از اسلام ظاهری حاصل نمی شود تا آثار مذکور منتفی شود.

ص: ۱۹

معیار:

بنابراین معیار، اقرار جدّی به شهادتین اثباتاً و نفیاً می باشد و کفری که مستلزم خروج از اسلام باشد نافی آن آثار است و شاید ارتکاز متشرعه و سیره ائمه معصومین علیهم السلام با فرق و مذاهب اسلامی هم همین بوده است که در صحیحه حمران بن اعین نیز به آن اشاره شده است.

انکار امامت بعنوان مثال:

بنابراین انکار امامت که ضرورت در مذهب امامیه است - موجب آن نمی شود که از نحله اسلام خارج شود گرچه عنوان کافر هم در برخی روایات بر آن بار شده است که به معنای معذب بودن به عنوان کفار در آخرت و یا معانی دیگری است لذا برخی از فقها قائل شدند که اینها مسلم در دنیا هستند و کفار در آخرت و (کفر) در روایات بر موارد مختلفی از این قبیل اطلاق شده است و در برخی موارد ترک نماز را موجب کفر دانسته است که شاید بدین معنا باشد که یموت یهودیاً او نصرانیاً و نحله اسلام را از او می گیرند و کافر از دنیا می رود که این اطلاقات ربطی به موضوع بحث ما ندارد.

آیا نفس انکار ضروری موجب کفر است:

بحث سوم این است که برخی از فقها از این مقدار پا را فراتر گذاشتند و نفس انکار ضروری را موجب کفر دانسته اند یا مطلقا که ظاهر مرحوم سیدرحمه الله در اینجا همین است و یا در جایی که ملتفت باشد که انکار ضروری کرده است و ملازمه را بداند اما گر علم به ضروری بودن حکم نداشته باشد در بحث نجاست مرحوم سیدرحمه الله در آن احتیاط کرده است و می فرماید (و الأحوط الاجتناب عن منکر الضروری مطلقاً، و إن لم یکن ملتفتاً إلی کونه ضروریّا) (۱) [۱۱]منشا این بحث تمسک به برخی از روایات است که در بحث آینده آنها را بررسی می کنیم.

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی،ج۱،ص ۱۴۴، ط.ج

کفر در روایت ۹۳/۰۷/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کفر در روایت

و منکره فی سلک الکافرین و تارکه عمداً مستخفّاً به بمنزلتهم، و ترکه من غیر استخفاف من الکبائر (۱)

خلاصه بحث جلسه قبل:

دخول و عدم دخول در اسلام منشأ آثار کفر:

بحث در کفر منکر ضروری بود و عرض شد آنچه از روایات در رابطه با آثار این بحث که فقهی است مثل حرمت دم، مال، مناکح و مواریث استفاده می شود بر عنوان کفر بار نشده است بلکه بر عنوان دخول در اسلام - نفیاً واثباتاً - بار شده است و کسی که مسلمان است آن آثار را داراست و اگر مسلمان نیست مشمول آن آثار نمی شود.

مستفاد از روایات:

از روایات هم استفاده شد که دخول در اسلام با اقرار جدّی و علنی به شهادتین، محقق می شود و با قبول آن در دین اسلام داخل شده و آن آثار هم بار می شود و دخول در اسلام مانند امور انشائی قصدی است و با آن هویت مذهبی ایجاد می شود و اگر از این هویت برگردد و اعلام کند که چنین دینی را ندارم قهراً از اسلام خارج شده است و به این خروج پس از اسلام ارتداد هم می گویند و حرمت دم، مال، مناکح و ارث منتفی می شود لیکن ممکن است آثار خاصی داشته باشد مثل مجازات قتل و غیره که بر عنوان ارتداد و ردّه یعنی خروج علنی از اسلام بار می شود.

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی،ج۴،ص ۳۴۲، ط.ج

نتیجه:

بنابر این بار شدن حرمت و حقن دم، مال و غیره مربوط به دخول در اسلام و انتحال دین اسلام است که اگر منتفی شد یا از همان اول به اسلام وارد نشده و یا اگر وارد شده با اعلان خروج از آن و یا اعلان یا انکاری که مستلزم انکار یکی از شهادتین باشد خروج از اسلام محقق می شود مثل اموری که از مسلمات دین اسلام و متضمن در آن است مثل اعتقاد به معاد و احکام بیّن و روشن ثابت شده در قرآن که اگر آنها را انکار کرد به این معنا است که دین اسلام و رسالت پیامبر(صلی الله علیه وآله)را قبول ندارد پس آثار اسلام منتفی می شود یعنی عنوان کفر که عنوان وجودی است موضوع انتفای آثار مذکور قرار نگرفته است بلکه انتفای اسلام موضوع انتفای آنها است که برخی از معانی کفر مستلزم انتفای اسلام می باشد .

عنوان کفر به معنی هویت کافر داشتن نیست:

براساس این بحث فوق عرض کردیم که عنوان کفر به معنای هویت کافر داشتن و یا حتی غیر مسلمان بودن به معنایی که گفته شد که موضوع حرمت دم، مال و عرض بوده، نیست بلکه معنای لغوی آن در اصل ستر و اخفاء است و در مطلق انکار و جحد حق و یا نعمتی به کار گرفته می شود که به اختلاف مقامات فرق می کند.

استظهار از اطلاق کفر:

بنابراین نمی توان از مجرد اطلاق کفر بر موردی، استظهار کرد که مقصود، خروج از هویت اسلام و مسلمان بودن است تا آثار اسلام منتفی شود بلکه لازم است در هر مورد که کفر اطلاق شده است - مانند آن مواردی که قائلین به کفر منکر ضروری به آن استناد کرده اند - بررسی شود که منظور از کفر چیست؟ اگر منظور این باشد که انتحال به اسلام را - که هویتی دینی و مذهبی است - نفی کند در این صورت آن آثار - یعنی حرمت دم، مال و غیره - منتفی می شود اما

اگر ناظر به معنای دیگری است مانند جحد و انکار مطلب حقی و یا غیره در این صورت آن آثار منتفی نمی شود

نتیجه:

لهذا تا از روایات ذکر شده استفاده نکنیم که می خواهد انتحال اسلام و مسلمان بودن هویتی و مذهبی را که با اقرار جدی به شهادتین حاصل می شود، نفی کند نمی توانیم به مجرد اطلاق کفر، آن آثار را نفی کنیم و بدین ترتیب وارد بحث از روایات مذکور می شویم.

روایت اول:

صحیحه عبد الله بن سنان است که می فرماید (وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَرْتَكِبُ الْكَبِيرَةَ فَيَمُوتُ هَلْ يُخْرِجُهُ ذَلِكَ مِنَ الْإِسْلَامِ وَ إِنْ عُذِّبَ كَانَ عَذَابُهُ كَعَذَابِ الْمُشْرِكِينَ أَمْ لَهُ مُدَّةٌ وَ انْقِطَاعٌ فَقَالَ مَنِ ارْتَكَبَ كَبِيرَةً مِنَ الْكَبَائِرِ فَزَعَمَ أَنَّهَا حَلَالٌ أَخْرَجَهُ ذَلِكَ مِنَ الْإِسْلَامِ وَ عُذِّبَ أَشَدَّ الْعَذَابِ وَ إِنْ كَانَ مُعْتَرِفاً أَنَّهُ ذَنْبٌ وَ مَاتَ عَلَيْهَا أَخْرَجَهُ مِنَ الْإِيمَانِ وَ لَمْ يُخْرِجْهُ مِنَ الْإِسْلَامِ وَ كَانَ عَذَابُهُ أَهْوَنَ مِنْ عَذَابِ الْأَوَّلِ)((۱)).

کیفیت استناد به روایت:

سائل سوال می کند که اگر کسی که از دنیا می رود و مرتکب کبیره شده بدون توبه فوت کند آیا از اسلام خارج می شود و عذابش هم عذاب مشرکین هست یا عذابش منقطع شده و خالد در نار نیست؟ شاید این روایت از بهترین روایاتی باشد که می توان برای کفر منکر ضروری به آن تمسک کرد چون که حضرت در آن می فرماید: اگر مرتکب کبیره حرمت آن را انکار کند (فَزَعَمَ أَنَّهَا حَلَالٌ) از اسلام خارج می شود ولی اگر قبول داشته که حرام است و استحلال نکرده و فقط در حوزه عمل، به ترک آن کبیره عمل نکرده است تنها از ایمان خارج می شود نه از اسلام و عذابش اهون از اوّلی است

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱، ص۳۳، أبواب مقدمه العبادات، ب۲، ح۱۰، ط اسلامیه.

روایت ناظر به کفر به معنای خروج از اسلام است:

در این جا چون تعبیربه (أَخْرَجَهُ ذَلِکَ مِنَ الْإِسْلَامِ) شده گفته می شود که این روایت ناظر به کفری است که به معنای خروج از اسلام و در مقابل اسلام است که موضوع همان آثار می باشد پس آنها با انکار ضروری منتفی می شوند و در اینجا تعبیری از کفر به میان نیامده است تا گفته شود مقصود معانی دیگر کفر است لذا این روایت بهتر از روایات دیگر است که در ذیل خواهد آمد ولی باز هم استدلال به این روایت از دو جهت قابل اشکال است.

اشکال اول:

اینکه سوال و جواب ناظر به آثار کفر بعد از موت است زیرا که در سؤال و جواب فرض بعد موت شده است که (فَیَمُوتُ هَلْ یُخْرِجُهُ ذَلِکَ مِنَ الْإِسْلَامِ) یعنی سؤال ناظر به آخرت و آثار معادش است و امام(علیه السلام)هم همین را فرض نموده و جواب داده اند و ذیل آن نیز همین مطلب فرض شده است (وَ مَاتَ عَلَیْهَا أَخْرَجَهُ مِنَ الْإِیمَانِ) پس اسلام و کفر بعد از موت و آثار مهمی که بر آن بار است و همچنین مورد بحث کلامی و قرآنی میان مسلمانان بوده است، منظور است نه اسلام و کفر هویتی و آثار فقهی آن و امام(علیه السلام) هم فقط مسأله اشدّ بودن عذاب را فرمودند و این نکته سبب می شود که قائل شویم که این روایت ناظر به اسلام هویتی که موضوع آثار است نمی باشد و لذا روشن نیست که روایت در صدد است موضوع احکام حقن دم و حرمت جان، مال و عرض را نفی کند چرا که در انتفای آنها لازم نبود فرض موت شود بنابراین، این روایت بیش از این دلالت ندارد که ناظر به وضعیت اخروی آنهاست.

این اشکال اول بود که شاید منظور برخی فقها که گفته اند کفر در این روایت ناظر به کفر به معنای دیگری است، همین باشد که کفر در آخرت مقصود است .

پاسخ احتمالی بر اشکال:

گفته شده است این روایت اطلاق هم داشته باشد که شامل نفی آثار اسلام در دنیا هم باشد و تنها ناظر به کفر در آخرت و عذاب آن عالم نباشد

حتی اگر اشکال اول را برطرف کنیم اشکال دوم همچنان باقی است:

از آنجا که در آن فرض شده است که این مکلف مرتکب کبیره شده و معصیت نموده و عذاب می شود یعنی با علم به این که کبیره است اقدام کرده است و کبیره هم بر محرمات بزرگ و مسلم اسلام اطلاق می شود مثل ارتکاب زنا، قتل نفس، ربا و ... کسی که اینگونه کبیره ای را مرتکب می شود مستحلا یعنی با اعلان حلال بودن، قهراً مستلزم نفی اقرارش به قرآن و رسالت قطعی اسلام است و این اعلان، اقرارش را به تصدیق اسلام نفی و تکذیب می کند.

نتیجه:

فلـذا این روایت بیش از این دلالت ندارد که در جایی که انکار یکی از مسلمات قرآنی و اسلامی که مستلزم انکار رسالت و نبوت است موجب خروج از اسلام است و این نوع انکار هم در توسعه ای که عرض کردیم داخل می شود یعنی علی القاعده با چنین اعلانی از اسلام خارج می شود ولی اگر کسی ملتفت نباشد که آن حکم ضروری بوده و آن فعل کبیره است، از این روایت نمی توان استفاده کرد که چنین شخص هم از اسلام خارج می شود در نتیجه از این روایت مطلبی بیش از مقتضای قاعده و این که هر منکر ضروری کافر است استفاده نمی شود.

ص: ۲۵

روایت دوم:

روایت مسعده بن صدقه است (وَ عَنْهُ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِم عَنْ مَسْعَدَهَ بْنِ صَدَقَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)قَالَ فِی حَدِیث فَقِیلَ لَهُ أَ رَأَیْتَ الْمُرْتَکِبَ لِلْکَبِیرَهِ یَمُوتُ عَلَیْهَا أَ تُخْرِجُهُ مِنَ الْإِیمَانِ وَ إِنْ عُذِّبَ بِهَا فَیَکُونُ عَذَابُهُ کَعَذَابِ الْمُشْرِکِینَ أَوْ لَهُ انْقِطَاعٌ قَالَ یَخْرُجُ مِنَ الْإِسْلَام إِذَا زَعَمَ أَنَّهَا حَلَالٌ وَ لِذَلِکَ یُعَذَّبُ بِأَشَدِّ الْعَذَابِ وَ إِنْ کَانَ مُعْتَرِفاً بِأَنَّهَا کَبِیرَهٌ وَ أَنَّهَا عَلَیْهِ حَرَامٌ وَ أَنَّهُ یُعَذَّبُ عَلَیْهَا وَ أَنَّهَا غَیْرُ حَلَال فَإِنَّهُ مُعَذَّبٌ عَلَیْهَا وَ هُوَ أَهْوَنُ عَذَاباً مِن الْأَوَّلِ وَ یُخْرِجُهُ مِنَ الْإِیمَانِ وَ لَا یُخْرِجُهُ مِنَ الْإِسْلَام) ((۱)).

کیفیت استدلال به روایت:

دلالت این روایات هم مثل روایت قبلی است چرا که سوال از اسلام و کفر مرتکب کبیره بعد از موت است و همان دو اشکال روایت فوق در اینجا هم جاری است و این دو روایت از حیث دلالت دارای یک مضمون هستند لیکن این روایت دارای مشکل سندی نیز هست

مشکل سند روایت:

زیرا که مسعده بن صدقه که در سند واقع شده است به این عنوان، توثیق نشده است برخی هم گفته اند که این شخص عامی یا زیدی است برخی نیز مثل مرحوم آقای بروجردی(رحمه الله)در بحث رجالی فرموده اند که مسعده بن صدقه همان مسعده بن زیاد است که ممکن است این زیاد، پدر یا جدّ صدقه باشد و عنوان مسعده بن زیاد توسط نجاشی و دیگران توثیق شده است پس اگر کسی بتواند قرائنی را پیدا کنیم که این دو اسم برای یک شخص است و با هم متحد هستند - که بعید نیست اینگونه باشد - عنوان مسعده بن صدقه موثق خواهد شد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱، ص۳۳-۳۴، أبواب مقدمه العبادات، ب ۲، ح ۱۱، ط اسلامیه.

روایت سوم:

روایت داود رقی که می فرماید: (وَ عَنْ عِدَّه مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوب عَنْ دَاوُدَ بْنِ كَثِيرِ الرَّقِّی قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) سُنَن رَسُولُ اللَّهِ(صلی الله علیه وآله) كَفَرَائِضِ ب اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَرَضَ فَرَائِضَ مُوجَبَات عَلَى الْعِبَادِ فَمَنْ تَرَكَ فَرِيضَةً مِنَ الْمُوجَبَاتِ فَلَمْ يَعْمَلْ بِهَا وَ جَحَدَهَا كَانَ كَافِراً وَ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ص بِأُمُور كُلُّهَا حَسَنَةٌ فَلَيْسَ مَنْ تَرَكَ بَعْضَ مَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ عِبَادَهُ مِنَ الطَّاعَهِ بِكَافِر وَ لَكِنَّهُ تَارِكٌ لِلْفَضْلِ مَنْقُوصٌ مِنَ الْخَيْرِ).((۱))

این روایت هم بحث سندی دارد و هم بحث دلالی که عنوان کافر در آن ذکر شده است؛

مشکل سند روایت:

از نظر سندی نجاشی داود الرقی را که در سلسله سند واقع شده است تضعیف می کند و در موردش می فرماید (داود بن کثیر الرقی و أبوه کثیر یکنی أبا خالد و هو یکنی أبا سلیمان ضعیف جدا و الغلاه تروی عنه).((۲))

و شیخ(رحمه الله) در رجالش می فرماید (داود بن کثیر الرقی، مولی بنی أسد، ثقه.)((۳)) و مرحوم کشی(رحمه الله) در مورد ایشان می فرماید (عن الصادق(علیه السلام) قال: انزلوا داود الرقی منی بمنزله المقداد من رسول الله(صلی الله علیه وآله)((۴))و بعد ایشان اضافه می کند: (یذکر الغلاه أنه من أرکانهم، و قد یروی عنه المناکیر فی الغلو و تنسب إلیهم و لم أسمع أحدا من مشایخ العصابه یطعن فیه)((۵)) و گفته شده است که این دو شهادت که یکی جرح و دیگری توثیق و تعدیل است با همدیگر تعارض می کنند

ص: ۲۷

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱، ص۳۰، أبواب مقدمه العبادات، ب۲، ح۲، ط اسلامیه.

۲- جال النجاشی، النجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشیعه، ص۱۵۶.

۳- رجال الشیخ الطوسی، الشیخ الطوسی، ص۳۳۶.

۴- اختیار معرفه الرجال، الشیخ الطوسی، ج۲، ص۷۰۴.

۵- اختیار معرفه الرجال، الشیخ الطوسی، ج۲، ص۷۰۸.

نتیجه:

در نتیجه این روایت از نظر سند قابل اعتماد نیست نکته دیگر هم در این جا موجود است که شیخ مفید(رحمه الله) در کتاب اختصاص می فرماید (... عن عبد الله بن الفضل الهاشمی قال: کنت عند الصادق جعفر بن محمّد(علیه السلام) إذ دخل المفضّل بن عمر، فلمّا بصر به ضحک إلیه ثم قال: إلیّ یا مفضّل، فوربّی إنّی لأحبّک و أحبّ من یحبّک، یا مفضّل لو عرف أصحابی ما تعرف ما اختلف اثنان، فقال له المفضّل: یا ابن رسول الله لقد حسبت أن أکون قد نزلت- فی المصدر أنزلت - فوق منزلتی، فقال(علیه السلام): بل أنزلت المنزله التی أنزلک الله بها، فقال: یا ابن رسول الله فما منزله جابر بن یزید منکم؟ قال: منزله سلمان من رسول الله(صلی الله علیه وآله) قال: فما منزله داود بن کثیر الرقی منکم؟ قال: منزله المقداد من رسول الله(صلی الله علیه وآله)ثم أقبل علیّ فقال: یا عبد الله بن الفضل إلی أن قال: و لو شئت لأریتک اسمک فی صحیفتنا، ثمّ دعا بصحیفه فنشرها فوجدتها بیضاء لیس فیها أثر الکتابه، فقلت: یا ابن رسول الله ما أری فیها أثر الکتابه، قال: فمسح یده علیها فوجدتها مکتوبه، و وجدت اسمی فی أسفلها، فسجدت الله شکرا (منه قدّس سره)((۱))

حال باید دید آیا همانگونه است که گفته شده و این دو شهادت تعارض و تساقط کرده و در نتیجه وثاقت دارد رقی ثابت نمی شود و یا مطلب به نحو دیگری است که ان شاء الله در بحث آینده مطرح خواهد شد .

۱- [۹]. اختصاص، الشیخ المفید، ج۱، ص۲۱۶.

بحث سندی از روایت داود بن کثیر ۹۳/۰۷/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بحث سندی از روایت داود بن کثیر

بحث در روایاتی بود که به آنها برای اثبات مدعای مشهور- کفر مدعی منکر ضروری - استناد می شود و رسیدیم به روایت سوم که روایت دَاوُد بْنِ کَثِیرٍ الرَّقِّی بود.

)وَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ کَثِیرٍ الرَّقِّی قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام سُنَن رَسُول اللَّه صلی الله علیه وآله کَفَرَائِضِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَرَضَ فَرَائِضَ مُوجَبَاتٍ عَلَی الْعِبَادِ فَمَنْ تَرَکَ فَرِیضَهً مِنَ الْمُوجَبَاتِ فَلَمْ یَعْمَلْ بِهَا وَ جَحَدَهَا کَانَ کَافِراً وَ أَمَرَ رَسُولُ اللَّه صلی الله علیه وآله بِأُمُورٍ کُلُّهَا حَسَنَهٌ فَلَیْسَ مَنْ تَرَکَ بَعْضَ مَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ عِبَادَهُ مِنَ الطَّاعَهِ بِکَافِرٍ وَ لَکِنَّهُ تَارِکٌ لِلْفَضْلِ مَنْقُوصٌ مِنَ الْخَیْرِ) (۱) [۱]

بحث در سند روایت:

عرض شد در این روایت یک بحث سندی است که آیا این داود رقّی ثقه است یا خیر؟ مرحوم نجاشی رحمه الله می فرماید (ضعیف جدا، و الغلاه تروی عنه) (۲) و ابن غضائری گفته (فاسد المذهب و ضعیف ...) (۳) [۳]و از طرفی مرحوم شیخ رحمه الله و مرحوم کشی رحمه الله هم توثیق کردند؛ مرحوم شیخ رحمه الله فرمودند(داود بن کثیر الرقی، مولی بنی أسد، ثقه) (۴) [۴]و مرحوم کشی رحمه الله می فرماید (داود الرقی منی بمنزله المقداد من رسول الله صلی الله علیه وآله و یذکر الغلاه أنه من أرکانهم، و قد یروی عنه المناکیر فی الغلو و تنسب إلیهم و لم أسمع أحدا من مشایخ العصابه یطعن فیه و ضعفه النجاشی و ابن الغضائری.) (۵) [۵]مضافاً بر اینکه مرحوم شیخ مفیدرحمه الله در اختصاص، روایتی را از امام صادق علیه السلام به سند معتبر نقل می کند که حضرت علیه السلام در رابطه با منازل اصحابش با مفضل بن عمر صحبت می کردند که از جایگاه داود رقی سؤال شده است و امام علیه السلام فرموده اند داود رقّی نزد ما به منزله مقداد است نسبت به رسول اللّه صلی الله علیه وآله (عن عبد اللّه بن الفضل الهاشمی قال: کنت عند الصادق جعفر بن محمّدعلیه السلام إذ دخل المفضّل بن عمر... قال: فما منزله داود بن کثیر الرقی منکم؟ قال: منزله المقداد من رسول اللّه صلی اللّه علیه وآله) (۶)

ص: ۲۹

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱، ص۳۰، أبواب مقدمه العبادات، ب۲، ح۲، ط اسلامیه.

۲- رجال النجاشی، النجاشی، ج۱، ص۱۵۶.

۳- الرجال لابن الغضائری، ابن غضائری، ص۵۸.

۴- رجال الطوسی، الشیخ الطوسی، ج۱، ص۳۳۶.

۵- روضه المتقین، محمد تقی المجلسی، ج۱۴، ص۱۱۴.

۶- الاختصاص، الشیخ المفید، ج۱، ص۲۱۶.

نظر برخی از بزرگان:

برخی از بزرگـان در اینجا گفته انـد که شـهادت نجاشـی و دو شـیخیش ابن غضائری و عبدالواحـد جرح و تضـعیف است و با شهادت شیخ طوسـی رحمه الله و مفیدرحمه الله و کشی رحمه الله که تعدیل و توثیق است معارض هستند و تساقط می کنند و نتیجه عدم ثبوت وثاقت این شخص است و این روایت و سایر روایاتش محل اشکال خواهد شد.

بحث سندی صحیح:

ولی در بحث سـندی صحیح این است که داود الرقی ثقه است و شهادت مرحوم شیخ طوسی رحمه الله و مفیدرحمه الله حجت بوده و مقدم است بر شهادت نجاشی که در این رابطه می توان دو وجه را ذکر کرد.

وجه اول:

یکی این که مسـتظهر از کلام مرحـوم نجاشـی رحمه الله و دو شـیخ رحمه الله دیگرش آن است که این بزرگواران شـهادت به عـدم وثاقت ندادند بلکه شـهادتشان به ضـعف مذهب داود بن کثیر رقی است و این که گفته می شود مناکیر و احادیث غلو از ایشان نقل شده و یا غلات او را از خود دانسـته اند - که بیش از این از شـهادت آن دو بزرگوار استفاده نمی شود - صریح در عدم وثاقت نیست ولیکن شـیخ طوسـی رحمه الله و کشی رحمه الله و مفیدرحمه الله شهادت به وثاقت بلکه عدالت و جلالت او داده اند که صریح در توثیق است.

نتیجه وجه اول:

بنابراین تعارض و اختلاف، در وثاقت خود شخص نبوده است تا شهادت به وثاقت وی، از حجیت ساقط شود.

وجه دوم :

آنچه را که شـیخ مفیـدرحمه الله نقل می کنـد عدالت بلکه جلالت و تقوای داود بن کثیر رقی نزد معصوم علیهم السـلام اسـت چون شـیخ مفیـدرحمه الله آن مـدح را با سـندی معتبر از امام صادق علیه السـلام در حق داود رقی نقل می کند و مرحوم آقای خویی رحمه الله سند را ذکر می کند و می گوید معتبر است ولی می فرماید که این کتاب اختصاص شیخ مفیدرحمه الله نزد ما ثـابت نشـده و اگر هم ثابت شود این نقل خبر واحـد و شـهادت ثقه است که در مقابل شـهادت نجاشـی تعارض کرده و بازهم تساقط می کنند و وثاقت داود رقی ثابت نمی شود؛

ص: ۳۰

تصویر مسئله در صورت وجود قطع فطری:

بله، اگر قطع وجدانی داشتیم که امام علیه السلام چنین کلامی را فرموده است ما قطع پیدا می کردیم که نجاشی اشتباه کرده و شهادت او از حجیت ساقط می شد لیکن چنین قطعی به صدور روایت از امام علیه السلام نداریم و ما آن را از باب نقل راوی که خبر ثقه است و مشمول دلیل حجیت است قبول می کنیم و این دلیل حجیت نقل راوی با دلیل حجیت شهادت نجاشی تعارض می کند.

کتاب اختصاص:

ما عرض می کنیم کتاب اختصاص هم مانند سایر کتب شیخ مفیدرحمه الله در سلسله اجازات ثابت است و وجود این روایت در آن نسخه - همانگونه که علامه مجلسی رحمه الله و غیره گفته اند بلکه از کلام کشی هم استفاده می شود - ثابت بوده همچنان که صدور چنین روایتی معروف بوده است.

اشکال بر نکته دوم:

نکته دوم هم درست نیست بلکه صحیح این است که این چنین جاهایی آن روایتی که کلام امام علیه السلام را نقل می کند که این شخص ثقه است مقدم است بر شهادتی که از غیر معصوم صادر شده است و اینجا مثل دو شهادت متعارض با هم نمی باشد - که در آنها بین دلیل حجیت دو شهادت تکاذب شکل می گیرد - بلکه دلیل نقلی روایتی که کلام و شهادت امام علیه السلام را به عدالت و جلالت داود رقی نقل می کند در حقیقت حاکم می شود بر شهادت نجاشی بر تضعیف چون بین این دو تکاذبی نیست

بیان اشکال بر نکته دوم به عبارت دیگر:

یعنی باید دید برای چه شهادت شیخ نجاشی به عدم وثاقت با شمول دلیل حجیت می خواهد تعارض کند؟ آیا می خواهد با دلیل حجیت نقل راوی تعارض کند یا با حجیت کلام معصوم بر وثاقت داود رقی ؟ أما با حجیت کلام معصوم که نمی تواند معارض باشد چون حجیت کلام معصوم علیهم السلام از باب عصمت است نه حجیت شهادت و در عصمت احتمال خطا نیست بنابراین شهادت امام علیه السلام محتمل الخطا نیست تا مشمول دلیل حجیت قرار گیرد و در آن تعارض رخ دهد و اگر بخواهد با نقل راوی تعارض کند چرا که این نقل خبر واحد ثقه است و مثل شهادت نجاشی مشمول دلیل حجیت است؛ که اگر این مقصود است این هم تمام نیست چون این تعارض فرع تکاذب میان این دو خبر است و چنین تکاذبی در میان نیست زیرا صدور چنین روایتی از امام علیه السلام در حق داود رقی با شهادت نجاشی به عدم وثاقت وی منافاتی ندارد چون که دو واقعه ای هستند که هر دو قابل تحقق و مطابقت با واقع می باشند و به صرف این که داود ثقه نباشد مستلزم عدم صدور چنین روایتی از معصوم علیهم السلام و کذب راوی آن نیست

لازمه قول نجاشی:

به عبارت دیگر اگر شهادت نجاشی که گفته است داود رقی ثقه نیست یک مدلول التزامی داشت که چنین مکالمه ای میان امام صادق علیه السلام و مفضل بن عمر رخ نداده است و راوی آن اشتباه کرده یا دروغ گفته است، بله تکاذب و تعارض شکل می گرفت چون تعارض فرع تکاذب است و تا تکاذب میان دو خبر ثقه نباشد به تعارض و اجمال دلیل حجیت نمی رسیم یعنی لازمه صحت قول نجاشی این نیست که عبد اللّه بن الفضل الهاشمی دروغ گفته است بنابراین دلیل حجیت این روایت و نقل مکالمه مفضل بن عمر با امام علیه السلام را می گیرد و می رسیم به کلام امام صادق علیه السلام که حاکم و مقدم است بر شهادت نجاشی و رافع موضوع حجیت شهادت نجاشی می گردد.

منافات شهادت نجاشی با واقعه منقوله در روایت:

به عبارت دیگر شهادت شیخ نجاشی رحمه الله در اثر اطلاعاتی بوده است که خودش از داود رقی از قرائن خارجیه و غیره به دست آورده است که منافاتی با واقعه منقوله در روایت هاشمی ندارد بلکه شاید اگر او این چنین روایتی را می شنید به عدم وثاقت یا تضعیف داود رقی شهادت نمی داد بنابراین اینجا مثل جایی است که اگر دو بینه در طهارت و نجاست شیئی اختلاف داشته باشند لیکن یکی از دو بینه را بدانیم و یا مجمل باشد و احتمال بدهیم ناظر به منشأ نجاستی که بینه دیگر به آن شهادت می دهد نباشد و آن را نفی نمی کند در اینجا تعارض شکل نخواهد گرفت و بینه نجاست حجت خواهد بود و ما نحن فیه از این قبیل است زیرا که شهادت نجاشی به هیچ وجه واقعه نقل شده در روایت را نفی نمی کند بلکه از آن ساکت است پس دلیل حجیت می تواند هر دو را شامل شود و این منافاتی ندارد که به حسب اطلاعات خودش این شخص ثقه نباشد ولیکن طبق نقل کلام امام علیه السلام ثقه خواهد بود یعنی همان وثاقتی که نجاشی از منشأ آن اطلاع نداشته است بنابراین تعارض و تساقطی در مانحن فیه صورت نمی گیرد و نقل شیخ مفیدرحمه الله بر عدالت و جلالت داود رقی حجت است.

ص: ۳۲

نتیجه:

اولاً:

اصلاً از کلام نجاشی رحمه الله و شیخ رحمه الله او شهادت به عدم وثاقت استفاده نمی شود بلکه شهادت به ضعف مرویات و غلو بودن روایت نقل شده از وی، داده اند نه بیشتر

ثانیا:

اگر هم شهادت به عدم وثاقت داده باشند این شهادت با نقل روایت معتبری که مرحوم مفیدرحمه الله از امام معصوم علیه السلام دارند تعارضی ندارد و آن روایت حجت است بنابراین این شخص - داود رقی - ثقه است.

ثالثا:

وجه سومی نیز برای توثیق داود رقی قابل ذکر است مبنی بر اینکه حجیت تعدیل و جرح رجالیون مانند نجاشی و شیخ طوسی رحمه الله از باب حجت قول اصل خبره آن زمان از برای ما است که دسترسی به آن قرائن بر وثاقت یا عدم وثاقت نداریم و آنها داشته اند طبق این مبنا تضعیف نجاشی و شیخ وی با تعدیل شیخ طوسی رحمه الله به عنوان دو قول اصل خبره تعارض داخل در دلیل حجیت قولاصل خبره کرده و تساقط می کنند و نوبت به حجیت روایت هاشمی که حجیت آن از باب حجت خبر و شهادت حسی است و نه قول اصل خبر می رسد زیرا که دلیل این حجیت غیر از دلیل حجیت قول اهل خبره است و دلیل حجیت قول اهل خبره به جهت تعارض دو اطلاق داخل در آن دچار اجمال خواهد شد و دیگر معارض با اطلاق منعقد در دلیل حجت خبر که مستقل و منفصل از آن است نه خواهد شد و در نتیجه روایت حجت خواهد شد.

ص: ۳۳

دلالت روایت فَمَنْ تَرَکَ:

و اما بحث از دلالت این روایت که گفته است (فَمَنْ تَرَکَ فَرِیضَةً مِنَ الْمُوجَبَاتِ فَلَمْ یَعْمَلْ بِهَا وَ جَحَدَهَا کَانَ کَافِراً) و به آن استدلال شده که انکار ضروری باعث کفر فرد می شود که این استدلال هم درست نیست.

دلیل:

اولاً:

قبلا گذشت این جا امام علیه السلام فرض کرده است که این شخص می داند این عمل از فرایض و موجبات یعنی ثابتات در شریعت است و همچنین فرض کرده است که ناظر به فرایضی است که در قرآن نازل شده است و می رساند که اینها بیّن و ثابت بوده است و مکلف هم آنها را ترک کرده و هم انکار و جحد نموده است و این چنین مورد از انکارهایی است که مستلزم انکار رسالت و تکذیب قرآن است که گفتیم علی القاعده خارج از اسلام می شود

ثانیاً:

کفر در این تعبیر (فَمَنْ تَرَکَ فَرِیضَةً مِنَ الْمُوجَبَاتِ فَلَمْ یَعْمَلْ بِهَا وَ جَحَدَهَا کَانَ کَافِراً) به معنای آن کفر در مقابل هویت مسلمانی و انتحال اسلام نیست بلکه این همان کفر جحود و انکار حکم خدا و عدم قبول آن، با علم به ثبوتش است که در روایات زیادی بر آن اطلاق کفر شده است مانند شیطان که امر خدا به سجود را جحد کرد یعنی هم عمل نکرد و هم آن را انکار کرد یعنی قبول نکرد و قبول نداشت و این غیر از کفر به وجود خدا یا وحدانیت است و این معنا در روایات آمده است که نفس قبول نکردن حکم خدا و استعلای بر آن با فرض علم به این که حکم خداست کفر جحود است و عذاب شدید دارد و این منافات ندارد با این که به وحدانیت خدا و رسالت پیامبرصلی الله علیه وآله هم شهادت بدهد و این معنا از کفر موجب نفی انتحال اسلام و نفی آثار فقهی مترتب بر آن نمی شود و ترک فرائض واجبه و همچنین ارتکاب کبایر و معاصی با استخفاف یا استحلال آنها موجب کفر جحود به این معنا می شود که این روایت و امثال آن ناظر به آن است نه خروج از انتحال اسلام.

ص: ۳۴

مقصود از کفر در روایات ۹۳/۰۷/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مقصود از کفر در روایات

روایت چهارم:

روایت دیگری که ممکن است برای مدعای مشهور - که قائلند منکر ضروری کافر است - به آن استناد شود روایت عبدالرحیم قصیر است.

)عَلِی بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحِیمِ الْقَصِیرِ قَالَ: کَتَبْتُ مَعَ عَبْدِ الْمَلِکِ بْنِ أَعْیَنَ إِلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَسْأَلُهُ عَنِ الْإِیمَانِ مَا هُوَ فَکَتَبَ إِلَی مَعَ عَبْدِ الْمَلِکِ بْنِ أَعْیَنَ سَأَلْتَ رَحِمَکَ اللَّهُ عَنِ الْإِیمَانِ وَ الْإِیمَانُ هُوَ الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ وَ عَقْدٌ فِی الْقَلْبِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْکَانِ وَ الْإِیمَانُ بَعْضُهُ مِنْ بَعْضٍ وَ هُوَ دَارٌ وَ کَذَلِکَ الْإِسْلَامُ دَارٌ وَ الْکُفْرُ دَارٌ فَقَدْ یَکُونُ الْعَبْدُ مُسْلِماً قَبْلَ أَنْ یَکُونَ مُؤْمِناً وَ لَا یَکُونُ مُؤْمِناً حَتَّی یَکُونَ مُسْلِماً- فَالْإِسْلَامُ قَبْلَ الْإِیمَانِ وَ هُوَ یُشَارِکُ الْإِیمَانَ فَإِذَا أَتَی الْعَبْدُ کَبِیرَةً مِنْ کَبَائِرِ الْمَعَاصِی أَوْ صَغِیرَةً مِنْ صَغَائِرِ الْمَعَاصِی الَّتِی نَهَی اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْهَا کَانَ خَارِجاً مِنَ الْإِیمَانِ سَاقِطاً عَنْهُ اسْمُ الْإِیمَانِ وَ ثَابِتاً عَلَیْهِ اسْمُ الْإِسْلَامِ فَإِنْ تَابَ وَ اسْتَغْفَرَ عَادَ إِلَی دَارِ الْإِیمَانِ وَ لَا یُخْرِجُهُ إِلَی الْکُفْرِ إِلَّا الْجُحُودُ وَ الِاسْتِحْلَالُأَنْ یَقُولَ لِلْحَلَالِ هَذَا حَرَامٌ وَ لِلْحَرَامِ هَذَا حَلَالٌ وَ دَانَ بِذَلِکَ فَعِنْدَهَا یَکُونُ خَارِجاً مِنَ الْإِسْلَامِ وَ الْإِیمَانِ دَاخِلًا فِی الْکُفْرِ وَ کَانَ بِمَنْزِلَهِ مَنْ دَخَلَ الْحَرَمَ ثُمَّ دَخَلَ الْکَعْبَهَ وَ أَحْدَثَ فِی الْکَعْبَهِ حَدَثاً فَأُخْرِجَ عَنِ الْکَعْبَهِ وَ عَنِ الْحَرَمِ فَضُرِبَتْ عُنُقُهُ وَ صَارَ إِلَی النَّارِ) (۱) [۱]

ص: ۳۵

۱- الکافی، الشیخ الکلینی،ج۳، ص۷۷.

روایت عبدالرحمن قیصر در وسائل:

این روایت در وسایل نیز به صورت تقطیع آمده است و به ذیل روایت استدلال شده است که اگر شخصی حکم را انکار و جحد نمود کافر می شود (وَ لَا یُخْرِجُهُ إِلَی الْکُفْرِ إِلَّا الْجُحُودُ وَ الِاسْتِحْلَال أَنْ یَقُولَ لِلْحَلَالِ هَذَا حَرَامٌ وَ لِلْحَرَامِ هَذَا حَلَالٌ وَ دَانَ بِذَلِکَ فَعِنْدَهَا یَکُونُ خَارِجاً مِنَ الْإِسْلَامِ وَ الْإِیمَانِ دَاخِلًا فِی الْکُفْرِ) و گفته می شود کفر در این روایت به معنای خروج از نحله اسلام است ولذا دلالتش از این جهت روشن تر است که فقط کافر را ذکر نکرده است بلکه فرموده است از اسلام خارج می شود.

بحث سندی در روایت:

البته در سند این روایت (عبدالرحیم قصیر) توثیق ندارد ولی ابن ابی عمیر از او به سند صحیحی روایت نقل کرده است که در

تفسیر قمی در تفسیر سوره (ن و القلم) (۱) آمده است هر چند در برخی نسخه های چاپ شده تفسیر، عبدالرحمان القصیر ذکر شده لیکن در نسخه های صحیح و نسخه موجود نزد صاحب تفسیر برهان و غیره عبدالرحیم القصیر ذکر شده که همان صحیح است بدین ترتیب عبدالرحیم القصیر به همین عنوان مطلق توثیق می شود و احتمال تعدد عبدالرحیم میان ابن روح و ابن عتیک ضرری به این توثیق نمی زند زیرا که نقل ابن ابی عمیر از همین عنوان مطلق است که ممکن است به هریک از آن دو منصرف باشد؛ در این روایت هم همانگونه است علاوه بر این که احتمال وحدت دو عنوان قوی است.

۱- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم القمی، ج۲، ص۳۷۹.

بحث دلالی روایت:

اما نسبت به دلالت حدیث گفته می شود که ذیلش ناظر به خروج منکر حکم خدا از اسلام است)وَ لَا يُخْرِجُهُ إِلَى الْكُفْرِ إِلَّا الْجُحُودُ وَ الِاسْتِحْلَالُ أَنْ يَقُولَ لِلْحَلَالِ هَذَا حَرَامٌ وَ لِلْحَرَامِ هَذَا حَلَالٌ وَ دَانَ بِذَلِكَ فَعِنْدَهَا يَكُونُ خَارِجاً مِنَ الْإِسْلَامِ وَ الْإِيمَانِ دَاخِلًا فِي الْكُفْرِ(ولی این استدلال تمام نیست زیرا که:

دلیل عدم تمامیت دلالت روایت:

اولاً:

این روایت اعم از مدعای مشهور است زیرا که مدعای مشهور کفر منکر حکم ضروری است نه هر حکمی و این روایت از این جهت مطلق است و شامل معاصی کبیره و معاصی صغیره هر دو شده است)فَإِذَا أَتَى الْعَبْدُ كَبِيرَةً مِنْ كَبَائِرِ الْمَعَاصِي أَوْ صَغِيرَةً مِنْ صَغَائِرِ الْمَعَاصِي الَّتِي نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْهَا كَانَ خَارِجاً مِنَ الْإِيمَانِ سَاقِطاً عَنْهُ اسْمُ الْإِيمَانِ(و همچنین فقط استحلال را بیان نکرده بلکه حرام دانستن حلال را هم ذکر کرده است)أَنْ يَقُولَ لِلْحَلَالِ هَذَا حَرَامٌ وَ لِلْحَرَامِ هَذَا حَلَالٌ(و این معنای بسیار وسیعی از انکار حکم می شود که یقینا مقصود مشهور نیست چون آنها در خصوص انکار ضروریات و یا کبائر، مدعی این نکته هستند نه در همه احکام.

ثانیاً:

در روایت قید دیگری هم هست و آن جمله (وَ دَانَ بِذَلِكَ) که بدان معناست که شخص، آن تحلیل یا تحریم را هم دین خود قرار دهد و شاید معنای این جمله این باشد که افرادی که دین تازه ای برای خود جعل می کنند از اسلام خارج می شوند که بعید نیست ناظر به ادیان اهل البدع و زنادقه باشد مثل دین بهاییت در امروز که ورود به آنها قطعاً کفر و خروج از اسلام است و در حقیقت انتحال دین جدیدی است.

ثالثاً:

بعید نیست این روایت هم ناظر به کفر جحود باشد نه کفر مقابل اسلام که کفر جحود در روایات زیادی وارد شده است که به معنای قبول نکردن یک حکم و عدم تسلیم آن است نه تکذیب کردن حکم زیرا که کفر جحود به معنای تسلیم نشدن و قبول نکردن می باشد مثل جحود ابلیس که خدا را تکذیب نکرد بلکه حکمش را قبول نداشت که در روایات عدیده و در قرآن از آن به کفر تعبیر شده است یعنی تارهً کسی حکمی را قبول دارد ولی به آن عمل نمی کند که این کفر جحود را ندارد و تارهً آن حکم را قبول ندارد و تسلیم آن هم نمی شود که این غیر از تکذیب رسالت است مثل کسانی که امامت حضرت علی علیه السلام و ائمه اطهارعلیهم السلام را انکار می کردند و قبول نداشتند و تسلیم نبودند با این که می دانستند این امامت و ولایت وجود دارد و نمی خواستند پیامبرصلی الله علیه وآله را - العیاذ بالله - تکذیب کنند بلکه فقط نمی خواستند تسلیم آن شوند که این، نوعی حالت استعلای بر حاکم است و این در قرآن و در روایت، کفر محسوب شده و کفر به این معنا زیاد استعمال شده است که کفر جحود است و غیر از انکار رسالت و یا وحدانیت خداست

مثال:

در صحیحه زراره آمده است (وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ بُکَیْرٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام قَالَ: لَوْ أَنَّ الْعِبَادَ إِذَا جَهِلُوا وَقَفُوا وَ لَمْ یَجْحَدُوا لَمْ یَکْفُرُوا) (۱)

۱- وسائل الشیعه،الشیخ الحر العاملی، ج۱، ص۳۲، أبواب مقدمه العبادات، ب۲،ح۸، ط آل البیت.

و این همـان کفر جحود است نه خروج از اسـلام و ارتـداد و همچنین در رابطه بـا عـدم قبول یا جحـد ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است.

)أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ، عَنْ أَبِی الْمُفَضَّلِ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الرَّزَّازُ الْقُرَشِیُّ (رَحِمَهُ اللَّهُ)، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُوسَی الْخَشَّابُ، قَالَ: حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّی الْحَضْرَمِیُّ، عَنْ زُرْعَهَ، یَعْنِی ابْنَ مُحَمَّدٍ الْحَضْرَمِیِّ، عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ الْجُعْفِیِّ، عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ آبَائِهِ علیه السلام رَفَعَهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه وآله انَّ اللَّهَ (عَزَّ وَ جَلَّ) نَصَب عَلِیّاً عَلَماً بَیْنَهُ وَ بَیْنَ خَلْقِهِ، فَمَنْ عَرَفَهُ کَانَ مُؤْمِناً، وَ مَنْ أَنْکَرَهُ کَانَ کَافِراً، وَ مَنْ جهِلَهُ کَانَ ضَالًّا، وَ مَنْ عَدَلَ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ غَیْرِهِ کَانَ مُشْرِکاً، وَ مَنْ جَاءَ بِوَلَایَتِهِ دَخَلَ الْجَنَّهَ، وَ مَنْ جَاءَ بِعَدَاوَتِهِ دَخَلَ النَّار) (۱) [۴]

و این کفر جحود است که ابلیس هم به آن دچار شده بود با این که وحدانیت خدا را قبول کرده ولی تسلیم امر الهی به سجده بر آدم علیه السلام نبوده است و آن را قبول نداشت و به حکم خدا اعتراض داشت که این مرتبه ای از کفر است و غیر از خروج از هویت اسلامی و یا تکذیب رسالت است و وقتی در روایات تتبع می کنیم می یابیم که به کسانی که در مقابل حکم الهی تسلیم نیستند و آن را قبول ندارند کافر اطلاق می شود.

روایت پنجم:

روایت عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍ هست که می فرمایـد: (مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ مُوسَی بْنِ الْقَاسِمِ الْبَجَلِیِّ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنِ الْعَمْرَکِیِّ بْنِ عَلِیٍّ جَمِیعاً عَنْ عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِیهِ مُوسَی علیه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَرَضَ الْحَجَ عَلَی أَهْلِ الْجِدَهِ فِی کُل عَامٍ وَ ذَلِکَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَل وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا وَ مَنْ کَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِی عَنِ الْعالَمِینَ- قَالَ قُلْتُ: فَمَنْ لَمْ یَحُجَّ مِنَّا فَقَدْ کَفَرَ قَالَ لَا وَ لَکِنْ مَنْ قَالَ لَیْسَ هَذَا هَکَذَا فَقَدْ کَفَرَ) (۲) [۵]

۱- وسائل الشیعه،الشیخ الحر العاملی، ج۲۸، ص۳۵۴، أبواب حد المرتد، ب۹، ح۴۸، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۱۶، أبواب وجوب الحج وشرائطه، ب۲،ح۱، ط آل البیت.

در این صحیحه آمده است که باید اشخاص مستطیع هر ساله به حج بروند که در مفهوم آن اختلاف شده است و صدر این صحیحه بر آن دلالت دارد سپس امام علیه السلام به آیه حج تمسک کرده است و سائل این آیه را شنیده است که در ذیلش آمده است (فَمَنْ لَمْ یَحُجَّ مِنَّا فَقَدْ کَفَرَ) لهذا سؤال می کند که آیا صرف نرفتن مستطیع کفر است و حضرت می فرماید کسی که ترک کند و انکار هم بکند و بگوید این حکم این گونه نیست کافر شده است.

بحث در سند روایت:

این روایت از نظر سند صحیحه هست و از نظر دلالت هم گفته شده است که دلالتش روشن است بر اینکه کسی که وجوب حج را انکار کند کافر است و دلالت می کند بر این مطلب که منکر ضروری کافر است زیرا که هر چند در مورد حج است ولی عرفاً الغا خصوصیت می شود و گفته می شود که نکته آن است، که وجوب حج از ضروریات و مسلمات اصل اسلام است پس به همه احکام ضروری تعمیم داده می شود که انکار آنها هم موجب کفر است لیکن این استدلال نیز ناتمام است زیرا که :

اولاً:

مراد از این کفر هم همان کفر جحود است و روایت ناظر است به کسی که وجوب حج را قبول نداشته باشد و به معنای عدم تسلیم به آن است و لااقل از اجمال از این ناحیه است.

ثانیاً:

اگر مقصود از کفر نفی و تکذیب قرآن و یا اسلام باشد روایت اطلاق ندارد که برای مشهور نافع باشد چرا که در روایت فرض شده که منکر وجوب حج را فهمیده و می دانسته زیرا که سوال سائل از این است که آیا مجرد معصیت و مخالفت کردن و حج نرفتن کافی است در کفر یا خیر؟ و این ناظر نیست به کسی که شبهه دارد بلکه ناظر به عالم به این حکم و این آیه است و همچنین ظهور صحیحه در تفسیر کفری است که در ذیل آیه آمده است که نسبت به کسانی است که مخاطب آیه هستند و علم به این حکم دارند که تکذیب آن مستلزم تکذیب رسالت و قرآن است که چنین شخصی علی القاعده هم کافر و خارج از اسلام است پس اگر روایت را بر کفر جحود و عدم تسلیم و قبول وجوب حج حمل کردیم نه تکذیب آن، پاسخ اول تمام می شود و اگر برتکذیب قرآن یا وجوب حج حمل کردیم چون که شخص می داند این حکم وجود دارد و در قرآن آمده است فلذا تکذیب آن مستلزم عدم اقرار به رسالت و تکذیب رسالت است و علی القاعده چنین شخصی منتحل اسلام نیست.

استدلال ششم :

دیگر استدلال به خود آیه حج است که در ذیل آیه حج آمده است (وَ مَنْ کَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِی عَنِ الْعالَمِینَ) که در این جا به آن استدلال شده است که از آنجا که این ذیل مربوط به صدرش می باشد یعنی وجوب حج پس ناظر به کسی است که این حکم را قبول نداشته و به آن عمل نمی کند و آن را کفر محسوب کرده است و کفر هم به معنای خروج از اسلام است و اگر کسی بخواهد الغا خصوصیت کند می تواند به مطلق انکار حکم ضروری تعدّی کند.

اشکال :

این استدلال هم تمام نیست چون که

اولاً:

قبلاً عرض شد که عنوان کفر موضوع آثار نیست بلکه خروج از انتحال اسلام موضوع است که معنایی متشرعی است نه لغوی و معنای لغوی کفر، ستر و یا انکار و جحود است .

ثانیاً:

که ذیل آیه (وَ مَنْ کَفَرَ) کفر را موضوع قرار داده است نه محمول که اگر محمول بود می توان گفت چنانچه به معنای خروج از اسلام باشد آیه به آن حکم کرده لیکن کفر در آیه موضوع مفروغ الوجود قرار داده شده است که معنایش آن است که اگر کسی کافر شد و بدان سبب حج را ترک کرد به خودش ضرر زده و به خدا ضرر نمی نزند و محمول آن این است که (فَإِنَّ اللَّهَ غَنِی عَنِ الْعالَمِینَ) حال اینکه این کفر به چه نحو انجام می گیرند و سببش چیست نمی شود این مطلب را از آیه استفاده کرد، چرا که آیه آنرا مفروغ عنه قرار داده است .

ص: ۴۱

ثالثاً:

ظاهر آیه براساس فهم عرفی و مناسبات حکم و موضوع در این آیه آن است که مقصود از کفر در ذیل همانگونه که در لغت درا ین موارد استعمال شده است کفران نعمت است و یا جحد و عدم قبول و تسلیم حکم است یعنی آنچه مناسب با ذیل آیه است یکی از این دو معناست یعنی کفران نعمت ؛ زیرا که خداوند به آنها مال و استطاعت داده و حج را بر مردم قرار داده است که به نفع خود مردم است و ترک آن کفران این نعمت بزرگ است که در تفسیر عیاشی روایتی هم بر این تفسیر ذکر کرده است.

روایت ابی اسامه:

) وَ عَنْ أَبِی أُسَامَهَ زَیْدٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی قَوْلِهِ وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ- مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا - قَالَ سَأَلْتُهُ مَا السَّبِیلُ قَالَ یَکُونُ لَهُ مَا یَحُجُّ بِهِ قُلْتُ أَ رَأَیْتَ إِنْ عُرِضَ عَلَیْهِ مَالٌ یَحُجُّ بِهِ فَاسْتَحْیَا مِنْ ذَلِکَ قَالَ هُوَ مِمَّنِ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا قَالَ وَ إِنْ کَانَ یُطِیقُ الْمَشْیَ بَعْضاً وَ الرُّکُوبَ بَعْضاً فَلْیَفْعَلْ قُلْتُ أَ رَأَیْتَ قَوْلَ اللَّهِ وَ مَنْ کَفَرَ أَ هُوَ فِی الْحَجِّ قَالَ نَعَمْ قَالَ هُوَ کُفْرُ النِّعَمِ وَ قَالَ مَنْ تَرَکَ) [۶] (۱)

و روایت صحیحه علی بن جعفر مناسبت با معنای دوم - یعنی کفر جحود و انکار - دارد بنابراین مقصود از اطلاق کفر بر تارک حج که در ذیل آیه ذکر شده است یا به مناسبت کفران نعمت است و یا به مناسبت انکار و جحود، کفر جحودی است

۱- تفسیر العیاشی، محمدبن مسعود العیاشی،ج۱، ص۱۹۳.

صحیحه معاویه بن عمار:

البته در صحیحه معاویه بن عمار آمده است که کفر یعنی ترک (الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه علیه السلام قَال: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجَ الْبَيْت مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا قَالَ هَذِه لِمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مَال وَ صِحَّةٌ وَ إِنْ كَانَ سَوَّفَهُ لِلتِّجَارَهِ فَلَا يَسَعُهُ فَإِنْ مَاتَ عَلَى ذَلِك فَقَدْ تَرَك شَرِيعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَام إِذَا هُوَ يَجِدُ مَا يَحُجُّ بِهِ وَ إِنْ كَانَ دَعَاهُ قَوْمٌ أَنْ يُحِجُّوهُ فَاسْتَحْيَا فَلَمْ يَفْعَلْ فَإِنَّهُ لَا يَسَعُهُ إِلَّا الْخُرُوجُ وَ لَوْ عَلَى حِمَارٍ أَجْدَعَ أَبْتَرَ وَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ وَ مَنْ كَفَرَ قَالَ يَعْنِي مَنْ تَرَك.) (۱)

لهذا به این صحیحه استدلال شده است که کفر در آیه به معنای مجرد ترک است که البته قهراً اگر آیه را این گونه معنا کردیم معارض می شود با روایت علی بن جعفر که قائل بود منظور از کفر در آیه، مجرد ترک نیست بلکه انکار و کفر جحودی است و شاید اطلاق کفر هم به معنای مجرد ترک خلاف معنای لغوی و متشرعی هر دو باشد.

اشکال:

لیکن این مطلب صحیح نیست زیرا که مقصود روایت معاویه ابن عمار معنا کردن مفهوم کفر در آیه نیست و نمی خواهد بگوید کفر در مفهوم ترک بکار رفته است و انکار جحود و یا کفران نعمت را نفی کند بلکه می خواهد تاکید کند که همان ترک حج مصداق کفر در آیه قرار داده شده است به جهت اهمیت و رکن بودن و از شرایع اسلام بودن حج، به قرینه آنچه که درصدر صحیحه آمده است که در آن تصریح شده که اگر انسان تسویف کرد و حج را ترک نمود ولو به جهت تجارت تا فوت کرد، با یکی از شرایع اسلام مخالفت کرده است،

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۵، ص۱۸.

روایت در تفیسر عیاشی:

همچنین در سند دیگری در تفسیر عیاشی همین متن از معاویه بن عمار نقل شده و در آن آمده است.

(مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَيَّاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ- مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا - قَالَ هَذَا لِمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مَالٌ وَ صِحَّةٌ فَإِنْ سَوَّفَهُ لِلتِّجَارَهِ فَلَا يَسَعُهُ ذَلِكَ وَ إِنْ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ- إِذَا تَرَكَ الْحَجَّ وَ هُوَ يَجِدُ مَا يَحُجُّ بِهِ وَ إِنْ دَعَاهُ أَحَدٌ إِلَى أَنْ يَحْمِلَهُ فَاسْتَحْيَا فَلَا يَفْعَلُ فَإِنَّهُ لَا يَسَعُهُ إِلَّا أَنْ يَخْرُجَ وَ لَوْ عَلَى حِمَارٍ أَجْدَعَ أَبْتَرَ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ - قَالَ وَ مَنْ تَرَكَ فَقَدْ كَفَرَ قَالَ وَ لِمَ لَا يَكْفُرُ وَ قَدْ تَرَكَ شَرِيعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ- يَقُولُ اللَّهُ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِ - فَالْفَرِيضَهُ التَّلْبِيَهُ وَ الْإِشْعَارُ وَ التَّقْلِيدُ فَأَيَّ ذَلِكَ فَعَلَ فَقَدْ فَرَضَ الْحَجَّ وَ لَا فَرْضَ إِلَّا فِي هَذِهِ الشُّهُورِ الَّتِي قَالَ اللَّهُ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ) (۱)

در این نقل روشن است که مقصود آن نیست که لفظ کفر در ذیل آیه در مفهوم ترک استعمال شده است بلکه مقصود همان کفر بودن چنین ترکی است چون که به نوعی مخالفت با یکی از شرایع بوده و جحود آن است که همان کفر جحود و انکار است که با مفاد صحیحه علی بن جعفر کاملاً موافق است و هیچگونه تعارضی ندارد و بدین ترتیب ثابت می شود که دلیلی بر مدعای مشهور نداریم و این بحث تمام می شود.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۸-۲۹، أبواب وجوب الحج وشرائطه، ب۶، ح۱۱، ط.آل البیت.

کفر منکر وجوب حج ۹۳/۰۷/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کفر منکر وجوب حج

فصل: من أرکان الدین الحج، وهو واجب علی کل من استجمع الشرائط الآتیه..... (۱)

بحث در کفر منکر وجوب حج بود که فرمودند در سلک کافرین هست که این بحث تمام شد و مشخص شد که منکر وجوب حج کافر نیست مگر اینکه انکارش مستلزم نفی اقرار جدی به شهادتین باشد.

مرحوم سید(رحمه الله) می فرماید (و تارکه عمداً مستخفّاً به بمنزلتهم، و ترکه من غیر استخفاف من الکبائر)((۲)) یعنی اگر حج را عمداً با استخفاف ترک کند به منزله کفار است و اگر بدون استخفاف باشد مرتکب کبیره شده است .

مفهوم استخفاف:

استخفاف به معنای تضییع فعلی است به جهت سبک و خفیف شمردن و عدم اهتمام به آن و بی مبالاتی کردن در آن تا از بین برود و به معنای اهانت و توهین نیست و ظاهر عبارت مرحوم سید(رحمه الله)این است که اگر ترک عمدی توام با استخفاف باشد در این صورت به منزله کفار است البته بدون شک، استخفاف به احکام و واجبات شرعی، خود عقلاً مذموم است و گناه هم می باشد.

دلیل گناه بودن استخاف واجبات:

بی اعتنایی به احکام الهی خلاف شان عبودیت و تسلیم اوامر خداست و در واجبات و فرائض دیگر هم آمده است مثلاً (وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنْ أَبِی إِسْمَاعِیلَ السَّرَّاجِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِی بَصِیر قَالَ: قَالَ أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّل(علیه السلام)لَمَّا حَضَرَ أَبِیَ الْوَفَاهُ قَالَ لِی یَا بُنَیَّ إِنَّهُ لَا یَنَالُ شَفَاعَتَنَا مَنِ اسْتَخَفَّ بِالصَّلَاه)((۳)) ولی این که استخفاف به حج و واجبات دیگر، موجب کفر باشد دلیلی برآن نداریم.

ص: ۴۵

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۴۲، ط.ج

۲- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۴۲، ط.ج

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۴، أبواب أعداد الفرائض ونوافلها وما یناسبها، باب۶، ط آل البیت.

نتیجه:

اگر مقصود از (بمنزلتهم) این باشد که مستخف کافر بوده و احکام کافر را داراست دلیلی بر آن وجود ندارد و اگر مقصود

این باشد که تارک حج عمداً با استخفاف، کافر از دنیا می رود و در آخرت عذاب کفار را دارد البته این معنا در روایات متعددی آمده است که کسی که حج را بدون عذر و بودن مانع ترک کند این شخص (یموت یهودیا او نصرانیا) کافر از دنیا می رود یعنی کافر آخرتی است همچون صحیحه ذریح محاربی، (مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ أَبِی عَلِی الْأَشْعَرِی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ ذَرِیح الْمُحَارِبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)قَال: مَن مَاتَ وَ لَمْب یَحُجَ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ لَمْ یَمْنَعْهُ مِنْ ذَلِکَ حَاجَةٌ تُجْحِفُ بِهِ أَوْ مَرَضٌ لَا یُطِیقُ فِیهِ الْحَجَّ أَوْ سُلْطَانٌ یَمْنَعُهُ فَلْیَمُتْ یَهُودِیّاً أَوْ نَصْرَانِیّا)((۱)).

می فرماید : مستطیع که حجه الاسلام خودش را بدون مانعی ترک کرده باشد با موت یهودی یا نصرانی از دنیا می رود.

شاهد:

در این روایات - که متعدد هم است - کلمه استخفاف نیامده است و مطلق است و شامل هر کسی می گردد که بدون عذر حج را تضییع می کند تا بمیرد پس اگر مقصود کفر در آخرت یا موت کافراً باشد نباید قید استخفاف را ذکر می کرد و نباید تارک عمدی را دو بخش می کرد علاوه بر این در روایات متعدد دیگری آمده است که استخفاف به حج از کبائر است و موجب کفر نیست و با گناهان کبیره دیگر بر شمرده شده است مثلاً مرحوم صدوق(رحمه الله) از ابن شاذان از امام رضا(علیه السلام)نقل می کند - در کتاب به مامون که حدیث معروف و معتبری است - که جمله ای از گناهان کبیره را بیان فرموده و از جمله آنها: (... وَ الْکَذِبُ وَ الْکِبْرُ وَ الْإِسْرَافُ وَ التَّبْذِیرُ وَ الْخِیَانَهُ وَ الِاسْتِخْفَاف بِالْحج وَ الْمُحَارَبَهُ لِأَوْلِیَاءِ اللَّهِ وَ الِاشْتِغَالُ بِالْمَلَاهِی وَ الْإِصْرَارُ عَلَی الذُّنُوب.)((۲))((۳))

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۹-۳۰، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۶۱، أبواب جهاد النفس وما یناسبه، باب۴۶، ط الإسلامیه.

۳- عیون أخبار الرضا (ع)، الشیخ الصدوق، ج۱، ص۱۳۴.

در روایت دیگری در خصال از أعمش از امام صادق(علیه السلام) نقل می کند، (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّد(علیه السلام) فِی حَدِیثِ شَرَائِعِ الدِّینِ قَالَ: وَ الْکَبَائِرُ مُحَرَّمَهٌ وَ ...... الِاسْتِخْفَافُ بِالْحَجِّ وَ الْمُحَارَبَهُ لِأَوْلِیَاءِ اللَّهِ وَ الْمَلَاهِی الَّتِی تَصُدُّ عَنْ ذِکْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَکْرُوهَهٌ کَالْغِنَاءِ وَ ضَرْبِ الْأَوْتَارِ وَ الْإِصْرَارُ عَلَی صَغَائِرِ الذُّنُوبِ)((۱))((۲))

نتیجه: بین مفهوم استخفاف در روایات و کلام علماء تفاوت وجود دارد

پس این که مستخف به حج کافر باشد نه تنها دلیلی ندارد که دلیل بر خلاف آن موجود است و لهذا به احتمال قوی مقصود مرحوم سید(رحمه الله)و فقهایی که این تعبیر را دارند استخفاف لغوی نباشد که گناه کبیره و مذموم است عقلا و شرعا ولی کفر نیست و آنچه در برخی از روایات آمده است به این نوع استخفاف - لغوی - اشاره می کند و ناظر به کسی است که در ادای حج تسویف می کند و اعتنا نمی کند تا فوت شود و این از کبائر می باشد همچنان که استخفاف به نماز هم به این معنا است اما استخفافی که در اینجا منظور آقایان است به معنای دیگری است; به معنای انکار عملی است.

انواع انکار عملی:

ما دو شکل ترک داریم یکی عمدی به جهت تسویف و عدم اهمیت تا وقت بگذرد ولیکن وجوب آن را انکار نمی کند و قبول دارد و نوع دیگر آن که حج را عمداً ترک کند از باب این که آن را قبول ندارد و تسلیم این حکم نیست فلذا آن را انکار می کند ولی انکار عملی نه لفظی و قولی.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۵، ص۳۳۱، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، باب۴۶، ط آل البیت.

۲- الخصال، الشیخ الصدوق، ج۱، ص۶۱۰.

انکار عملی مستلزم کفر:

یعنی اگر ترک استخفافی کاشف و دال بر عدم قبول اصل حکم باشد که عرفاً نوعی انکار و عدم قبول و عدم تسلیم تلقی شود در این صورت طبق مبنای مشهور و مرحوم سید(رحمه الله)که منکر ضروری کافر می شود این هم کافر محسوب می شود که اگر این معنا مقصود باشد می توان طبق آن مبنا تفصیل مذکور را قبول کرد ولی این معنا منظور از استخفاف در روایات نیست .

ترک عمدی حج از گناهان کبیره است:

(و ترکه من غیر استخفاف من الکبائر.)((۱)) اما این که فرمود ترک عمدی حج از کبائر است می توان آن را از روایات استفاده کرد که ترک عمدی حج از کبائر است البته در روایاتی که معاصی کبیره را بر شمرده است ترک حج ذکر شده است لیکن استخفاف به حج که همان ترک عمدی و بدون عذر و به جهت تسویف است ضمن کبائر شمرده شده است بلکه از صحیحه ذریح و روایاتی که حج را در عرض نماز و روزه از ارکانی دانسته که اسلام بر آن بناء شده است و یا این که ترک آن ترک یکی از شرایع اسلام است اینها و امثال آن دلالت می کند بر این که ترک عمدی آن از اکبر کبائر است و عذاب سنگین دارد که مقصود از گناه کبیره هم همین معنا است و الا هر گناه فی نفسه کبیره است .

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۴۲، ط.ج

مثال:

در روایات ذیل آمده است :

(مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُود الْعَیَّاشِیُّ فِی تَفْسِیرِهِ عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ عَلِیّ عَنْ عَبْدِ الْعَظِیمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِیِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوب عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّار عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) فِی قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جل وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ- مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا- قَالَ هَذَا لِمَنْ کَانَ عِنْدَه مَال وَ صِحَّهٌ فَإِنْ سَوَّفَهُ لِلتِّجَارَهِ فَلَا یَسَعُهُ ذَلِک وَ إِنْ مَاتَ عَلَی ذَلِک فَقَدْ تَرَک شَرِیعَهً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ- إِذَا تَرَک الْحَجَّ وَ هُوَ یَجِدُ مَا یَحُجُّ بِهِ وَ إِنْ دَعَاهُ أَحَدٌ إِلَی أَنْ یَحْمِلَهُ فَاسْتَحْیَا فَلَا یَفْعَلُ فَإِنَّهُ لَا یَسَعُهُ إِلَّا أَنْ)((۱))

یا آن روایتی که می فرماید (مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ الْکُلَیْنِیُّ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ أَبِی عَلِی الْأَشْعَرِی عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِی الْکُوفِی عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَامِر عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْفُضَیْلِ بْنِ یَسَار عَنْ أَبِی جَعْفَر(علیه السلام)قَالَ: بُنِی الْإِسْلَام عَلَیْ خَمْس عَلَی الصَّلَاهِ وَ الزَّکَاهِ وَ الْحَجِّ وَ الصَّوْمِ وَ الْوَلَایَهِ الْحَدِیثَ)((۲)) که بنای اسلام بر چند چیز است یکی از آن ارکان حج است و روایات دیگری هم به آن اشاره دارند و تعبیر ذیل آیه هم شاهد خوبی هست که می فرماید(وَ مَنْ کَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِی عَنِ الْعالَمین)((۳)) و مجموع روایاتی که در مورد تارک حج آمده است نشان می دهد ترک حج شبیه ترک صلات بدون عذر و عمداً است که عذاب دارد و کافر از دنیا می رود (فَلْیَمُتْ یَهُودِیّاً أَوْ نَصْرَانِیّاً) بلکه شاید این چنین تعبیری به این شدت در کبائر دیگر ذکر نشده باشد

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۶، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۱۳، أبواب مقدمه العبادات، باب۱، ط آل البیت.

۳- آل عمران، ۹۷.

اشکال:

ترک حج در شماره کبائر نیست.

پاسخ:

گرچه در شماره کبائر در روایات عنوان ترک حج نیامده است ولی استخفاف به حج که همان ترک و تضییع به جهت اهمال و تسویف است، آمده است.

وجوب حج ۹۳/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب حج

فصل: من أركان الدين الحج، وهو واجب على كل من استجمع الشرائط الآتيه..... (۱)

بحث در حج بود و مرحوم سید(رحمه الله) بعد از اینکه فرمودند حج یکی از ارکان دین است و اصل وجوبش با ضرورت فقهی و آیات قرآن و روایات قطعی ثابت شده است، وارد این بحث می شود که آیا حجه الاسلام بر مستطیع مرةً واحدةً واجب است یا متعدد؟ لذا می فرماید (و لا يجب فى أصل الشرع إلا مرّه واحده فى تمام العمر، و هو المسمّى بحجّه الإسلام، أى الحجّ الّذى بنى عليه الإسلام، مثل الصلاه و الصوم و الخمس و الزكاه. و ما نقل عن الصدوق فى العلل من وجوبه على أهل الجده كلّ عام على فرض ثبوته شاذّ مخالف للإجماع و الأخبار، و لا بدّ من حمله على بعض المحامل، كالأخبار الوارده بهذا المضمون) (مرحوم سید(رحمه الله) از این محامل، سه محمل را ذکر می کند) ۱-) من إراده الاستحباب المؤكّد،۲-) أو الوجوب على البدل، بمعنى أنّه يجب عليه فى عامه و إذا تركه ففى العام الثانى و هكذا، ۳-) و يمكن حملها على الوجوب الكفائىّ، فإنّه لا يبعد وجوب الحجّ كفايه على كلّ أحد فى كلّ عام إذا كان متمكّناً بحيث لا تبقى مكّه خاليه عن الحجّاج، لجمله من الأخبار الدالّه على أنّه لا يجوز تعطيل الكعبه عن الحجّ، و الأخبار الدالّه على أنّ على الإمام كما فى بعضها و على الوالى كما فى آخر أن يجبر الناس على الحجّ و المُقام فى مكّه و زياره الرسول(صلى الله عليه وآله) و المُقام عنده، و انّه إن لم يكن لهم مالٌ أُنفق عليهم من بيت المال)((۲)).

ص: ۵۰

۱- العروه الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى، ج۴، ص۳۴۲، ط.ج

۲- العروه الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى، ج۴، ص۳۴۲-۳۴۳، ط.ج.

حج تنها یک بار بر مستطیع واجب است:

اصل این مسئله که یک بار بر مستطیع حجه الاسلام واجب است نه بیشتر - همان گونه که مرحوم سید(رحمه الله)اشاره کرد - نبایست مورد تشکیک و تامل قرار گیرد و با ادله قطعیه ثابت است.

دلیل اول بر این که حجه الاسلام تنها یک مرتبه بر مستطیع واجب است:

یکی از ادله قطعیه اجماعی و ضروری بودن این حکم میان علما قاطبه مسلمین و سیره عملی متشرعه است که حجه الاسلام بیش از یکبار در عمر بر مکلف مستطیع واجب نیست و این هم فتوای همه علما است که از علما کسی خلاف آن را نفرموده است و اهل مذاهب دیگر اسلامی هم قائل به همین نظر هستند و همچنین سیره عملی متشرعه و ارتکاز قطعی متدینین بر همین منوال است و چون مسئله حج از مسائل مورد ابتلای مسلمانان در هر سال بوده است و عبادتی بوده که در منظر و مرآی متشرعه قرار گرفته بود و مورد اهتمام همه مسلمین بوده است و از فرایضی که (بنی الاسلام علیه) و ذیل آیه حج هم از تارک آن به کفر تعبیر شده است (وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا وَ مَنْ کَفَرَ)((۱))

چرا حج تنها یک بار بر مستطیع واجب است:

چنین مسئله و فریضه ای با این همه اهمیت چنانچه هر سال بر مستطیع واجب بود ممکن نبود یک اجماع عملی و سیره متشرعی بر عدم آن شکل بگیرد در حالیکه این اجماع و سیره متشرعه شکل گرفته است و این دلیل قطعی است بر این که حکم شرعی همین است

۱- آل عمران، آیه۹۷.

نظر شیخ صدوق در رابطه با تعدد و عدم تعدد وجوب حجه الاسلام:

آنچه به شیخ صدوق(رحمه الله) در کتاب علل نسبت داده شده است ظهور در خلاف آن ندارد زیرا که ایشان پس از ذکر برخی از روایات دال بر وجوب حج بر مستطیع مره واحده آورده است که (و الذی أعتمده و أفتی به أن الحج علی أهل الجده فی کل عام فریضه)((۱)) و سپس روایات دال بر آن را ذکر کرده است و این عبارت خیلی ظهور بر این معنا ندارد که حجه الاسلام متعدد است و بر مستطیع در هر سال فریضه است بلکه بیشتر در این ظهور دارد که می خواهد به مضمون آن روایات دسته دوم فتوا بدهد که قابلیت حمل و تفسیر دیگری را داراست پس معنای خود این تعبیر مجمل است و روشن نیست که مقصود شیخ صدوق(رحمه الله)از آن، وجوب عینی مکرر حجه الاسلام است که تکرر آن در هر سال بر مستطیع واجب شود، بلکه می خواهد بگوید در مقابل آن روایتی که ذکر کردید روایت دیگری هم هست که ایشان به مضمون این روایات فتوا می دهد.

احتمال دیگر در نظر شیخ صدوق:

شاید بخواهد بگوید اضافه بر آن وجوب عینی یک مرتبه حجه الاسلام، یک وجوب کفایی دیگری هم بر مستطیعان ثابت است هر چند حجه الاسلام نباشد.

دلیل و قرینه این احتمال:

قرینه اش این است که شیخ صدوق(رحمه الله)در کتب فقهی دیگرش فتوا داده است به وجوب یک حجه الاسلام و کتاب فتوای رسمی ایشان علل نیست بلکه من لا یحضره الفقیه بوده که در آن این فتوا موجود نیست بلکه روایت دال بر یکبار وجوب حجه الاسلام آمده است که مفتی به ایشان است همانگونه که در مقدمه کتاب گفته است.

۱- علل الشرائع، الشیخ الصدوق، ج۲، ص۴۰۵.

نتیجه:

بنابراین از نظر دلیل اول - سیره متشرعه و اجماع و ضرورت فقهی اسلامی - که قطعی است، این نکته روشن است .

دلیل دوم بر این که حجه الاسلام تنها یک مرتبه بر مستطیع واجب است:

که آن هم دلیل قطعی است مجموعه روایاتی است که صریحاً دلالت دارد بر این که حجه الاسلام یک فریضه مره واحده در عمر مکلف مستطیع است و مثل نماز نیست که با دخول هر وقت مجدداً واجب می گردد.

در رابطه با این دلیل، روایات زیادی داریم که مجموع آنها بالغ بر حد تواتر است که هم دلیل قطعی السند است و هم دلالتش روشن و صریح است و اینها طوایف و مجموعه هایی از روایات است که ذیلاً به اهم آنها اشاره می شود .

دسته اول:

روایاتی که ابتداءً گفته است فریضه حج یک بار واجب است.

روایت اول:

صحیحه هشام بن سالم... عن هشام بن سالم عن ابی عبدالله(علیه السلام) (قال: ما کلف الله العباد الا ما یطیقون انما کلفهم فی الیوم واللیله خمس صلوات الی ان قال: وکلّفهم حجه واحده و هم یطیقون اکثر من ذلک)((۱))

روایت دوم:

روایت اسماعیل بن مهران (وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْقَطَّانِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی بْنِ زَکَرِیَّا عَنْ بَکْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَبِیب عَنْ تَمِیمِ بْنِ بُهْلُول عَنْ أَبِی مُعَاوِیَهَ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) قَالَ: وَ اللَّهِ مَا کَلَّفَ اللَّهُ الْعِبَادَ إِلَّا دُونَ مَا یُطِیقُونَ إِنَّمَا کَلَّفَهُمْ فِی الْیَوْمِ وَ اللَّیْلَهِ خَمْسَ صَلَوَات وَ کَلَّفَهُمْ فِی کُلِّ أَلْفِ دِرْهَم خَمْسَهً وَ عِشْرِینَ دِرْهَماً وَ کَلَّفَهُمْ فِی السَّنَهِ صِیَامَ ثَلَاثِینَ یَوْماً وَ کَلَّفَهُمْ حَجَّهً وَاحِدَهً وَ هُمْ یُطِیقُونَ أَکْثَرَ مِنْ ذَلِکَ).((۲)) و روایات دیگر به همین مضمون موجود است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۱۹، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۲۴، أبواب مقدمه العبادات، باب۱، ط آل البیت.

دسته دوم:

روایت حرمت تسویف و تاخیر انداختن فریضه حج است که می فرماید اگر شخص مستطیع بدون عذر حج را ترک کرد و تاخیر انداخت تا از دنیا رفت یک شریعه ای از شرایع اسلام را ترک کرده است که ظهور در ترک یک واجب مهم دارد نه شرایع و فرایض و واجبات متعدد

تسویف:

خود تعبیر به تسویف معنایش این است که از این سال به سال بعد می اندازد و این در صورتی صادق است که حجه الاسلام واحد باشد نه متعدد که اگر وجوب آن انحلالی بود - مثل نماز - دیگر ترک آن تسویف نبود بلکه ترک و عصیان آن واجب موقت است چون هر کدام دارای وجوب مستقلی بوده است بنابراین نفس تعبیر به تسویف و همچنین ترک شریعه من شرایع الاسلام صریح در این است که حجه الاسلام یکی است و به عدد سالها بر مکلف مستطیع متعدد نمی باشد .

دسته سوم:

گروه و مجموعه دیگری از روایاتی است که دال بر اجزاء و یا عدم اجزای حجی است که در زمان قبل از بلوغ یا بردگی و یا قبل از استبصار شخص انجام گرفته است که بررسی می شود آیا آن حج در زمان صباء یا عبودیت و عدم استبصار مجزی است یا خیر که در باب صبی و عبد اینگونه آمده است که اگر مستطیع شد باید تکرار شود ولی در باب استبصار آمده است که همان حج قبل از استبصار مجزی است و لازم نیست مجددا بجا آورد که این روایات هم می رساند که فریضه حجه الاسلام یکی است و مانند نماز با تجدید وقت و استطاعت مکرر نمی شود که اگر تکرر داشت سؤال از اجزا و عدم اجزا معنا نداشت .

دسته چهارم:

دسته دیگر از روایات، روایات اخراج حجه الاسلام میت از ترکه او است که یک حجه الاسلام از ترکه او خارج می شود و همچنین روایاتی که می فرماید کسی که می توانسته به حج برود و نرفته تا عاجز شده از بجا آوردن حج، لازم است صروره ای بفرستد و برای حج نائب بشود و از طرف عاجز بجا آورد که اگر حجه الاسلام به عدد سنین استطاعت مکرر و متعدد بود می بایست به عدد آن سالها نائب بگیرد نه یکبار.

دسته پنجم:

مجموعه زیادی از روایات است که حج را تقسیم کرده است به حجه الاسلام و حج تطوّع، نفس این تقسیم بندی می رساند که یک حج واجب و فریضه است که همان حجه الاسلام نام دارد که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می کنیم .

روایت اول:

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّه مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيد عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْد عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَان عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه(عليه السلام) قَالَ: قَالَ لِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مَيْمُون كُنْتُ جَالِساً عِنْدَ أَبِي حَنِيفَهَ- فَجَاءَهُ رَجُلٌ فَسَأَلَهُ فَقَالَ مَا تَرَى فِي رَجُل قَدْ حَجَ حَجَّهَ الْإِسْلَامِ الْحَجُّ أَفْضَلُ أَمْ يُعْتِقُ رَقَبَهً قَالَ لَا بَلْ يُعْتِقُ رَقَبَهً فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه(عليه السلام) كَذَبَ وَ اللَّهِ وَ أَثِمَ لَحَجَّهٌ أَفْضَلُ مِنْ عِتْقِ رَقَبَه وَ رَقَبَه وَ رَقَبَه حَتَّى عَدَّ عَشْراً ثُمَّ قَالَ وَيْحَهُ فِي أَيِّ رَقَبَه طَوَافٌ بِالْبَيْتِ- وَ سَعْي بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ وَ الْوُقُوفُ بِعَرَفَهَ- وَ حَلْقُ الرَّأْسِ وَ رَمْيُ الْجِمَارِ- وَ لَوْ كَانَ كَمَا قَالَ لَعَطَّلَ النَّاسُ الْحَجَّ وَ لَوْ فَعَلُوا كَانَ يَنْبَغِي لِلْإِمَامِ أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَى الْحَجِّ إِنْ شَاءُوا وَ إِنْ أَبَوْا فَإِنَّ هَذَا الْبَيْتَ إِنَّمَا وُضِعَ لِلْحَجِّ).((۱))

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج۱۱، ص۱۱۹، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۴۳، ط آل البيت.

صدر این صحیحه صریح است در آن که حجه الاسلام یکی است و مازاد آن مستحب مؤکد است و ذیل آن دلالت می کند بر وجوب تصدی امام(علیه السلام)بر عدم تعطیل حج.

روایت دوم:

(وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ بُرَیْدٍ الْعِجْلِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ(علیه السلام) عَنْ رَجُلٍ خَرَجَ حَاجّاً وَ مَعَهُ جَمَلٌ لَهُ وَ نَفَقَةٌ وَ زَادٌ فَمَاتَ فِی الطَّرِیقِ قَالَ إِنْ کَانَ صَرُورَةً ثُمَّ مَاتَ فِی الْحَرَمِ- فَقَدْ أَجْزَأَ عَنْهُ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ وَ إِنْ کَانَ مَاتَ وَ هُوَ صَرُورَةٌ قَبْلَ أَنْ یُحْرِمَ جُعِلَ جَمَلُهُ وَ زَادُهُ وَ نَفَقَتُهُ وَ مَا مَعَهُ فِی حَجَّةِ الْإِسْلَامِ فَإِنْ فَضَلَ مِنْ ذَلِکَ شَیْ ءٌ فَهُوَ لِلْوَرَثَةِ إِنْ لَمْ یَکُنْ عَلَیْهِ دَیْنٌ قُلْتُ أَ رَأَیْتَ إِنْ کَانَتِ الْحَجَّةُ تَطَوُّعاً ثُمَّ مَاتَ فِی الطَّرِیقِ قَبْلَ أَنْ یُحْرِمَ لِمَنْ یَکُونُ جَمَلُهُ وَ نَفَقَتُهُ وَ مَا مَعَهُ قَالَ یَکُونُ جَمِیعُ مَا مَعَهُ وَ مَا تَرَکَ لِلْوَرَثَةِ إِلَّا أَنْ یَکُونَ عَلَیْهِ دَیْنٌ فَیُقْضَی عَنْهُ أَوْ یَکُونَ أَوْصَی بِوَصِیَّةٍ فَیُنْفَذَ ذَلِکَ لِمَنْ أَوْصَی لَهُ وَ یُجْعَلَ ذَلِکَ مِنْ ثُلُثِهِ).((۱))

این صحیحه نیز دلالت دارد بر آن که حجه الاسلام یکی است و کسی که آن را انجام داده هر چند دارای زاد و راحله حج دیگری هم باشد لکن حجه الاسلام دیگر بر او واجب نیست و حج ا و تطوعی و مستحب است ولذا اگر در راه حج فوت کند مال او نیز به ورثه ارث می رسد .

ص: ۵۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۶۹، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۲۶، ط آل البیت.

روایت سوم:

(وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ جَبَلَهَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّار عَنْ أَبِی الْحَسَن(علیه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَهِ الْمُوسِرَهِ قَدْ حَجَّتْ حَجَّهَ الْإِسْلَام تَقُولُ لِزَوْجِهَا أَحِجَّنِی مِنْ مَالِی أَ لَهُ أَنْ یَمْنَعَهَا مِنْ ذَلِکَ قَالَ نَعَمْ وَ یَقُولُ لَهَا حَقِّی عَلَیْکِ أَعْظَمُ مِنْ حَقِّکِ عَلَیَّ فِی هَذَا).((۱))

این معتبره هم صریح در وحدت حجه الاسلام و فریضه واجب است زیرا که اگر هر سال حج بر مستطیع فریضه و واجب بود این زن موسر است و با مال خودش هم می خواهد به حج برود دیگر این جا شوهر اجازه ندارد او را از اطاعت منع کند زیرا که (لاطاعه لمخلوق فی معصیه الخالق)((۲)) و در روایت حج نیز نسبت به حجه الاسلام زن آمده است که شوهرش نمی تواند او را منع کند در حالی که امام(علیه السلام) می فرماید (قَالَ نَعَمْ وَ یَقُولُ لَهَا حَقِّی عَلَیْکِ أَعْظَمُ مِنْ حَقِّکِ عَلَیَّ فِی هَذَا.)

و روایاتی که در این زمینه وارد شده و این تقسیم بندی در آنها وجود دارد بسیار است .

نتیجه:

بنابر این حجه الاسلام مثل نماز نیست که با تکرار وقت بر مستطیع متکرر شود یعنی با هر سالی بر مستطیع یک حجه الاسلام واجب نیست البته ادمان و تکرار حج هم خیلی ثواب دارد و بسیار تأکید شده است و مورد عمل ائمه(علیهم السلام) بوده است که برخی از ائمه(علیهم السلام)۲۵ مرتبه ماشیاً به حج مشرف شده اند و در روایات هم آمده است لیکن آنها فریضه و حجه الاسلام نمی باشد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۱۵۶، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۵۹، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۱۵۷، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۵۹، ط آل البیت.

بنابراین، دلیل دوم مجموعه ای از روایاتی است که قطعی السند و الصدور می باشند و دلالت آنها هم صریح و یا کالصریح است که بیش از یک حجه الاسلام در تمام عمر واجب و فریضه نیست.

دلیل سوم بر این که حجه الاسلام تنها یک مرتبه بر مستطیع واجب است:

ظهور خود آیه وجوب حج است که می فرماید (وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ)((۱)) زیرا که ظاهر این أمر مثل بقیه اوامر آن است که متعلق امر، صرف الوجود است نه مطلق الوجوب البته این یک ظهور است و دلالت قطعی نیست که اگر روایتی مبنی بر وجوب هر ساله حج بر مستطیع وارد شد مقید این ظهور می شود و قرینه می شود که این امر بالخصوص انحلالی است نه صرف الوجودی و بدلی ولی این ظهور اگر دلیل بر خلاف نباشد - که نیست - حجت قرآنی است چون اطلاق متعلقات اوامر بدلی و صرف الوجودی است

فایده:

فایده اش این است که اگر دلیل بر خلاف نباشد این ظهور حجت است و نیازی به رجوع به اصل عملی نیست و جایی هم که روایتی بر خلاف باشد ولی معارضی داشته باشد باز این ظهور قرآنی نافع است زیرا که مرجح می شود که ترجیح به موافق کتاب مرجح اول در باب تعارض است.

در مقابل ادله ذکر شده دو یا سه روایت آمده است که ادعا شده ظاهرش این است که فریضه حج بر مستطیع در هر سال واجب است که بحث آینده است .

۱- آل عمران، آیه ۹۷.

تفسیر روایات بر وجوب مره حج ۹۳/۰۸/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر روایات بر وجوب مره حج

فصل: من أركان الدين الحج، وهو واجب على كل من استجمع الشرائط الآتيه..... (۱)

بحث در این بود که حجه الاسلام بیش از یک بار و مره واحده بر شخصی که مستطیع است واجب نیست و ادله قطعیه هم بر این دلالت وجود داشت که گذشت،

لکن در مقابل این ادله چند روایت وجود دارد که ممکن است کسی از این روایات ادعا کند که وجوب حج بر مستطیع مکرراً واجب و ثابت است ولـذا بحث شـده است که چگونه می شود این روایات را با قطعی بودن آنچه که گفته شـد، تفسیر کرد و تفسیرات و وجوه متعددی ذکر شده که مرحوم سید(رحمه الله)هم در متنی که خوانده شد سه وجه ذکر کرد.

روایت اول:

صحیحه علی بن جعفر است که گـذشت و در ذیلش فرموده بود و من کفر... در صدرش آمده است (... مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّه مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَاد عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ الْبَجَلِي وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرَكِى بْنِ عَلِى جَمِيعاً عَنْ عَلِى بْنِ جَعْفَر عَنْ أَخِيهِ مُوسَى(عليه السلام) قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجِدَهِ - فِى كُلِّ عَام وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لِلهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا- وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِى عَنِ الْعالمين قَالَ قُلْتُ: فَمَنْ لَمْ يَحُجَّ مِنَّا فَقَدْ كَفَرَ- قَالَ لَا وَ لَكِنْ مَنْ قَالَ لَيْسَ هَذَا هَكَذَا فَقَدْ كَفَرَ).((۲)) صدر این روایت دلالت دارد بر این مطلب که در هر سال حج واجب است.

ص: ۵۹

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۴۲، ط.ج

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۱۶، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۲، ط آل البیت.

روایت دوم:

روایت ابی جریر قمی است که می فرماید (... وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِى عُمَيْر عَنْ أَبِى جَرِير الْقُمِّى عَنْ أَبِى عَبْدِ اللَّه(عليه السلام) قَالَ: الْحَجُّ فَرْضٌ عَلَى أَهْلِ الْجِدَهِ فِى كُلِّ عَام).((۱))

اجلاء ثلاثه - ابن ابی عمیر، صفوان و بزنطی - نیز از این ابی جریر قمی روایت نقل کرده اند بنابراین ایشان هم طبق آن قاعده معتبر می شود و هم اینکه می توان توثیق وی را بـا این عنوان ابی جریر قمی از برخی قرائن بـدست آورد و این که از اجلاء اصحاب امام(علیه السلام) کاظم(علیه السلام) بوده است که وارد آن نمی شویم .

روایت سوم:

روایت دیگر روایت حذیفه بن منصور است (عَنْهُمْ عَنْ سَهْلِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْن سِنَان عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ مَنْصُور عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَرَضَ الْحَجَّ عَلَی أَهْلِ الْجِدَهِ فِی كُلِّ عَام)((۲))

اعتبار سند حدیث:

کافی این روایت را به دو سند نقل می کند و در هر دو سند محمد بن سنان از حذیفه بن منصور روایت نقل کرده است و در یک سند آن سهل بن زیاد هم وجود دارد و اگر محمد بن سنان را معتبر دانستیم - که بعید نیست معتبر باشد - حدیث به سند دومش معتبر می شود و این سه روایت به یک تعبیر وارد شده است که از امام صادق(علیه السلام) صادر شده و ممکن است صدورش در یک مجلس بوده باشد.

ص: ۶۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۱۷، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۲، ط آل البیت.

۲- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۱۷، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۲، ط آل البیت.

روایت چهارم:

خبر دیگر، خبر علی بن مهزیار از امام صادق(علیه السلام)که مرفوعه میثمی است و مشکلی که دارد این است که فاقد سند و مرفوعه است (عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِیسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحُسَیْنِ الْمِیثَمِی رَفَعَهُ إِلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)قَالَ: إِنَّ فِی کِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِیمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لِلهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ- فِی کُلِّ عَامٍ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا). (۱)

احتمال در وایت:

به احتمال قوی امام(علیه السلام) این جمله (فِی کُلِّ عَامٍ) را در این روایت اضافه کرده اند و خواسته است که صدر آیه را تفسیر کرده باشد و بعید است که امام(علیه السلام)بخواهد بفرماید این هم جزء قرآن است بلکه این تفسیر است و امام(علیه السلام)خواسته بگوید باید اصل (لِلهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ) در هر سال انجام شود هر چند وجوب عینی بر (مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا) است.

این روایت مناسب با تفسیر سوم می شود که کانّ امام(علیه السلام)خواسته بین صدر و ذیل آیه تفکیک قائل شود که اقامه حج همه ساله بر مردم واجب است و نباید حج تعطیل شود و در عین حالی که بر (مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا) وجوب عینی دارد .

مشکل روایت:

تعبیر در این روایت با تعبیر در سه روایت گذشته فرق دارد لیکن این روایت فاقد سند است; هم مرفوعه است و هم در کتب رجال از عبدالله بن الحسین میثمی ذکری به میان نیامده است و مجهول است .

ص: ۶۱

۱- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۱۸، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۲، ط آل البیت.

پس مهم سه روایت اول است که شاید یک حدیث و در یک مجلس باشد که سه نفر آن را از امام(علیه السلام) نقل کرده اند و در آن ها همان تعبیر (فرض الحج علی اهل الجده فی کل عام) آمده است.

نتیجه:

اگر ما باشیم و ظاهر اولی این عنوان گفته می شود ظاهر اولیش وجوب حج بر هر اهل جده است یعنی هر کسی که واجد زاد و راحله بوده و مکرراً مستطیع است در هر سالی که مستطیع است بر او حج واجب است و این خلاف سیره مسلمین و ضرورت فقه شیعه و سنی است و لذا گفته شده است که روایات گذشته سبب می شود که ما این سه یا چهار روایت را بر وجه دیگری حمل کنیم و در این رابطه وجوهی ذکر شده است که مرحوم سید(رحمه الله)سه وجه را در متن ذکر کرد.

وجه اول استحباب موکد:

اینکه این روایت بر استحباب موکد حمل گردد و این که این روایات می خواهد بگوید خداوند در هر سال این عبادت را فرض - مشروع - کرده است و به آن امر کرده لیکن امر مستحبی موکد و قبلاً گذشت که تکرار حج و ادمان در حج از مستحبات موکد است و استحباب و تاکیدش از صدقات و عتق رقبه بیشتر است و فرض الله به معنای جامع مشروعیت و امری است که اعم از امر وجوبی یا استحبابی است به قرینه روایاتی که می گوید یک بار بیشتر واجب نیست.

این توجیه را مرحوم محقق(رحمه الله)در معتبر ذکر نموده و مرحوم صاحب وسائل(رحمه الله) هم این را به شیخ(رحمه الله)نسبت می دهد و می گوید (حمله الشیخ علی الاستحباب) ولی ظاهرا این نسبت دقیق نیست و شیخ(رحمه الله) در تهذیب،((۱)) اول روایات دال بر وجوب حج مرةً واحدةً را ذکر می کند و قبل ازاین که این روایات را ذکر نماید، می فرماید (یستحب التکرار و الادمان) و بعد روایات را ذکر می کند و توجیهی را هم - که وجه دوم در متن است - ذکر می کند.

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۵، ص۱۶.

توجیه کلام صاحب وسائل:

شاید ایشان صدر کلام شیخ(رحمه الله) را می بیند و فکر کرده که مرحوم شیخ(رحمه الله)در صدد است استحباب را از این روایات استفاده کند ولی در ذیل این روایات که ذکر می کند، وجه دوم را ذکر می کند که همان وجوب علی البدل است و لذا اگر نظر صاحب وسائل(رحمه الله)به تهذیب باشد این نسبت صحیح نیست و ایشان نمی خواهد از این روایات استحباب را استفاده کند.

اشکال:

این روایات قابل حمل بر استحباب نمی باشد زیرا اگر مجرد امر بود می توانستیم آن را بر استحباب حمل کنیم ولی در این روایات تعبیر به (فرض الله) آمده که آنهم ناظر به آیه فریضه حج است و امام(علیه السلام) در صحیحه به آیه هم استشهاد کرده است و اگر آیه هم ذکر نمی شد باز هم این لسان ناظر به آیه است و آیه حج صریح است در اینکه فریضه و واجب است آن هم وجوبی که در ذیل آیه گفته شده که اگر ترک شود (فقد کفر).

شاهد:

شاید این که از آن به حجه الاسلام تعبیر شده است به خاطر همین ذیل آیه است که می فرماید کسی که این فریضه را انجام ندهد مسلمان نیست و این مناسبت بهتری است برای تعبیر از فریضه حج به حجه الاسلام تا روایت (بنی الاسلام علی الخمس) چون در آن روایت نماز، صوم و زکات هم ذکر شده است ولی کسی به آنها صلاه الاسلام، زکاه الاسلام و صوم الاسلام نمی گوید.

ص: ۶۳

نتیجه:

علی کـل حـال منظور از فرض در این روایات قطعاً فریضه وجوبی است و حمل نمودن آن بر مشـروعیت یا حـج اسـتحبابی غیر قابـل قبول است و این لسـان و سـیاق که بر اسـتحباب حمـل کنیم و یا اصل مشـروعیت حـج در هر سال ثابت کنیم جمع عرفی نیست .

وجه دوم وجوب علی البدل:

وجوب علی البـدل است یعنی در سـال اسـتطاعت واجب است و اگر انجـام نـداد در سـال بعـد واجب است و به همین منوال و مرحوم شـیخ(رحمه الله)وقتی این اخبار را در تهـذیب ذکر می کنـد می فرماید مقصود همین معنا است یعنی (من ترکه فی عام وجب علیه فی العام الثانی) و هکذا و صاحب جواهر(رحمه الله) هم همین وجهرا اختیار کرده است.

مفهوم وجوب علی البدل:

معنای این حمل هم این است که روایت نمی خواسته اصل وجوب حج را در کل عام بیان کند بلکه می خواسته فوریتش را در هر عام بیان کند و مراد از فرض این است که واجب است یک بار به حج برود ولیکن باید همان سال مشرف شود و اگر نرفت لازم است در سال بعد حج را بجا آورد و .. و این بالدقه معنایش این است که فوریت حج در هر عام است و اصل وجوبش در هر عام نیست .

این حمل هم جمع عرفی نیست زیرا این که عرف این لسان را بر بیان فوریت حمل بکنـد و این که نمی خواهـد اصل فریضه را بگویـد فی کـل عـام است بلکه فوریتش در هر عـام است، این جمع عرفی و تقییـد اطلاق نیست که برخی گفته انـد بلکه تغییر مدلول امر است و حمل فی کل عام بر این که فوریه الحج فی کل عام است جمع عرفی نیست و اگر می خواست این مطلب را بیان کنـد، می توانست خیلی راحت تر بگوید که وجوب حج فوری است و اگر آن سال انجام نداد، باید سال دیگر انجام دهد نه این که بگویـد (فرض الله الحـج علی اهل الجده فی کل عام) بله می شود این وجه را به یک نحو دیگری تعدیل کرد که در ذیل وجه چهارم می آید.

وجه سوم وجوب کفایی:

که مرحوم سید(رحمه الله) این وجه را هم ذکر کرده است و ظاهر عبارتش این است که به این وجه تمایل داشته است اینکه روایات بر وجوب کفائی حمل شود چون که فرمود (و یمکن حملها علی الوجوب الکفائی فإنه لا یبعد وجوب الحج کفایه علی کل أحد فی کل عام إذا کان متمکنا بحیث لا- تبقی مکه خالیه عن الحجاج لجمله من الأخبار الداله علی أنه لا یجوز تعطیل الکعبه عن الحج و الأخبار الداله علی أن علی الإمام کما فی بعضها و علی الوالی کما فی آخر أن یجبر الناس علی الحج و المقام فی مکه و زیاره الرسول(صلی الله علیه وآله) و المقام عنده و أنه إن لم یکن لهم مال أنفق علیهم من بیت المال)((۱)) صاحب وسائل هم این وجه را اختیار کرده و اصلا برای آن عنوان بابی قرار داده و این چند روایت را در ذیل آن مطرح کرده است و مرحوم سید(رحمه الله) این تفسیر را ترجیح می دهد به این ترتیب که این روایات در صدد ثبوت وجوب حج در هر سال است ولی نه به نحو وجوب عینی بلکه به نحو وجوب کفائی و این که وجوب کفائی حج در هر سال هست و شاید بر آن هم روایاتی است که می فرماید نباید حج تعطیل شود و نباید مکه از حجاج خالی بماند و اگر چنین شود همه قادرین یا واجدین عصیان کرده اند و همچنین حاکم شرع هم نباید اجازه دهد حج تعطیل شود ولو به این صورت که از بیت المال به آنها پرداخت کند تا به حج مشرف شوند و در روایات آمده است که اگر حج تعطیل شد مردم منتظر عذاب الهی باشند که این لسان وجوب است و در روایت آمده است که (لم ینظروا) یعنی مهلت داده نمی شوند و مرحوم سید(رحمه الله) به آن ها استشهاد می کند حال آیا این وجه قابل قبول است و می شود روایات را بر آن حمل کرد یا خیر بحث آینده است.

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۴۳، ط.ج.

نظر مرحوم سید در رابطه با روایاتی که حج را مکررا بر اهل جده واجب می دانست ۹۳/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر مرحوم سید در رابطه با روایاتی که حج را مکررا بر اهل جده واجب می دانست

فصل: من أركان الدين الحج، وهو واجب على كل من استجمع الشرائط الآتيه..... (۱)

بحث در روایاتی بود که به حسب ظاهرشان دلالت می کردند بر وجوب حج بر اهل جده یعنی کسانی که واجد زاد و راحله هستند فی کل عام که سه وجه برای تفسیر وحمل آن روایات ذکر شد و بحث در وجه سومی بود که مرحوم سید(رحمه الله)فرموده بود (و يمكن حملها على الوجوب الكفائي فإنه لا يبعد وجوب الحج كفايه على كل أحد فى كل عام إذا كان متمكنا بحيث لا تبقى مكه خاليه عن الحجاج)((۲)) و این وجهی است که اصلش را صاحب وسایل مطرح فرموده است و ایشان بابی را به این عنوان در وسائل قرار داده است و گفته است مقصود از این روایات که می فرماید(اِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجِدَهِ فِي كُلِّ عَام)((۳)) وجوب کفایی حج بر واجدین استطاعت در هر سال است و مرحوم سید(رحمه الله)می فرماید این احتمال وجود دارد و قریب است.

شواهد قول مرحوم سید:

ص: ۶۶

۱- العروه الوثقى، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۴۲، ط.ج

۲- العروه الوثقى، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۴۳، ط.ج .

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۱۷، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۲، ط آل البیت.

دو شاهد هم برای آن در روایات دیگر می آورد که دو دسته از روایات است که این دو دسته از روایات را نیز مرحوم صاحب وسائل(رحمه الله) تحت دو عنوان باب در وسایل ذکر کرده است ; یکی باب (عدم جواز تعطیل الکعبه عن الحج)((۱))که نبایستی حج معطل بماند و دیگری باب (باب وجوب اجبار الوالی الناس علی الحج و زیاره الرسول و الاقامه بالحرمین کفایه و وجوب الانفاق علیهم من بیت المال ان لم یکن لهم مال)((۲)) یعنی بر والی لازم است که مردم را اجبار کند بر رفتن به حج و اگر به حج نرفتن و تعطیل شد، حاکم باید از بیت المال انفاق کند که به حج بروند تا مکه از حجاج خالی نماند و مجموعه ای از روایاتی که ذیل می آوریم هر یک را در این دو باب مطرح فرموده است که در کتاب وسایل الشیعه، ج۱۱، ص۲۰-۲۴ است.

دسته اول:

روایت اول :

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِی بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْن أَبِی عُمَیْر عَنِ الْحُسَیْنِ الْأَحْمَسِی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)قَالَ: لَوْ تَرَکَ النَّاسُ الْحَجَّ لَمَا نُوظِرُوا الْعَذَابَ أَوْ قَالَ لَنَزَلَ عَلَیْهِمُ الْعَذَاب.)((۳))

۱- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۰، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۴، ط آل البیت.

۲- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۳، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۵، ط آل البیت.

۳- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۰، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۴، ط آل البیت.

این روایت که نزد ما معتبر است دال بر این مطلب است که اقامه حج در هر سال مطلوب مولی است و اگر مردم حج را ترک کننـد موجب نزول عـذاب بر آنهـا می شود و به آنهـا مهلت نمی دهنـد که ترتب عـذاب، لسـانش لسان لزوم و وجوب است و چون که به ناس اضافه شده است، از آن وجوب کفایی استفاده می شود.

روایت دوم:

صحیحه حمـاد(وَ عَـنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَـنْ أَحْمَـدَ بْنِ مُحَمَّد عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ حَمَّاد عَنْ أَبِی عَبْـدِ اللَّهِ(علیه السـلام)قَـالَ: کَانَ عَلِی(علیه السلام)یَقُولُ لِوُلْدِهِ یَا بَنِی انْظُرُوا بَیْتَ رَبِّکُمْ فَلَا یَخْلُوَنَّ مِنْکُمْ فَلَا تُنَاظَرُوا.)((۱))

کانه این فرمایش موجود در این روایت همان وصیت امیر المومنین(علیه السـلام) است که در روایات متعددی ذکر شده اسـت که یکی از آنها این صحیحه حماد است و منظور از (یَقُولُ لِوُلْدِهِ یَا بَنِیَّ) مطلق اولاد است که از باب مثال بیان شده است به این معنا که بر دیگران نیز واجب است و می فرمایـد نبایـد خانه خـدا خالی بمانـد و این جمله (فَلَا تُنَاظَرُوا) هم اشاره به همان مهلت ندادن در نزول عذاب است .

روایت سوم:

روایت ابی بصـیر (وَ فِی الْعِلَلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیّ مَاجِیلَوَیْهِ عَنْ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیّ الْهَمَـذَانِیِّ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی حَمْزَهَ عَنْ أَبِی بَصِیر قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)یَقُولُ أَمَا إِنَّ النَّاسَ لَوْ تَرَکُوا حَجَّ هَذَا الْبَیْتِ- لَنَزَلَ بِهِمُ الْعَذَابُ وَ مَا نُوظِرُوا.)((۲))

۱- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۱، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۴، ط آل البیت.

۲- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۲، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۴، ط آل البیت.

روایت چهارم:

(وَ فِی عِقَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَیْمُون عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) قَالَ کَانَ فِی وَصِیَّهِ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِین(علیه السلام) قَالَ: لَا تَتْرُکُوا حَجَّ بَیْتِ رَبِّکُمْ فَتَهْلِکُوا وَ قَالَ مَنْ تَرَکَ الْحَجَّ لِحَاجه مِنْ حَوَائِجِ الدُّنْیَا لَمْ تُقْضَ حَتَّی یَنْظُرَ إِلَی الْمُحَلِّقِینَ.)((۱))

مفاد این روایات، وجوب عدم تعطیل خانه خدا از حج است زیرا که یکی از السنه وجوب همین است که بر فعل یا ترکی عذاب ذکر شود که دلیل بر این است که مطلوب مولی در حد لزوم است، و گرچه در آنها عنوان تعطیل آمده است ولی خود وجوب عدم تعطیل به معنای واجب کفایی بودن عدم ترک مطلق حج است ولو به عنوان عدم تعطیل و چون که خطاب هم به کل مردم است ظاهر در وجوب کفایی بر همه قادرین است.

دسته دوم :

روایات وجوب اجبار والی و انفاق از بیت المال است که این لسان هم ظهور دارد در وجوب کفایی بودن عدم تعطیل حج و الا تعبیر به اجبار جایز یا مناسب نبود.

روایت اول :

صحیحه ابن سنان(مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّه مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْن مُحَمَّد عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِید عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَیْد عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَان عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) قَالَ: لَوْ عَطَّلَ النَّاسُ الْحَجَّ (لَوَجَبَ عَلَی الْإِمَامِ) أَنْ یُجْبِرَهُمْ عَلَی الْحَجِّ إِنْ شَاءُوا وَ إِنْ أَبَوْا فَإِنَّ هَذَا الْبَیْتَ إِنَّمَا وُضِعَ لِلْحَجِّ)((۲))

۱- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۳، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۴، ط آل البیت.

۲- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۳-۲۴، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۵، ط آل البیت.

می فرماید : اگر مردم به حج نرفتند به گونه ای که حج تعطیل شود در این صورت امام(علیه السلام) باید آنها را اجبار کند چه بخواهند و چه نخواهند و این یعنی حکم عدم تعطیل بر آنها الزامی است و خداوند متعال خانه را قرار داده است که در آن حج انجام گیرد و پس انجام حج و عدم تعطیل آن مطلوب الزامی مولی است.

روایت دوم :

صحیحه فضلا است (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ بَابَوَيْهِ بِأَسَانِيدِهِ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ وَ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وَ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ وَ غَيْرِهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) قَالَ: لَوْ أَنَّ النَّاسَ تَرَكُوا الْحَجَّ لَكَانَ عَلَى الْوَالِي أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَ عَلَى الْمُقَامِ عِنْدَهُ وَ لَوْ تَرَكُوا زِيَارَةَ النَّبِيِّ ص لَكَانَ عَلَى الْوَالِي أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَ عَلَى الْمُقَامِ عِنْدَهُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ أَمْوَالٌ أَنْفَقَ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ.)((۱))

ظاهر اجبار که می فرماید (أَنْ يُجْبِرَهُم) این است که این عمل بر آنها، واجب بوده است و در این روایت أخیر می فرماید زیارت رسول الله(صلی الله علیه وآله)هم به نحوی که تعطیل مطلق نشود، واجب است و ترک مطلق آن جایز نیست و این مطلب عکس اندیشه باطل و انحرافی و سخیفی است که وهابیها در رابطه با زیارت قبر شریف پیامبر(صلی الله علیه وآله)مطرح می کنند.

نتیجه:

بنابر این، هر دو دسته این روایات: هم دسته اول و هم دسته دوم شاهد خوبی بر وجوب کفایی حج است که نباید حج تعطیل بشود و شارع راضی نیست حج تعطیل شود و بر عموم قادرین از مردم و یا خصوص مستطعین انجام آن واجب کفایی است که در روایت احمسی عنوان ناس ذکر شده بود (لَوْ تَرَكَ النَّاسُ الْحَجَّ لَمَا نُوظِرُوا الْعَذَابَ أَوْ قَالَ لَنَزَلَ عَلَيْهِمُ الْعَذَابُ.)((۲)) یعنی این روایات از این جهت هم مطلق هستند که اگر گفته می شود روایات گذشته بر وجوب کفایی حج در هر سال بر اهل جده حمل شود معنایش آن است که وجوب کفایی بر خصوص اهل الجده می باشد و بر آنها است که در هیچ سالی حج را ترک نکنند و این یا مقید اطلاق روایات دیگر می شود و یا این که وجوب کفایی بر آنها - اهل الجده - موکد تر است.

۱- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۴، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۵، ط آل البیت.
۲- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۰، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۴، ط آل البیت.

این حاصل وجه سوم است که اصل آن را مرحوم صاحب وسایل(رحمه الله) مطرح کرده است.

صاحب جواهر(رحمه الله)((۱) [۱۳])بر این وجه سه اشکال وارد کرده است.

اشکال اول:

اولین اشکال این است اصلا چنین وجوب کفایی در فقه نداریم بلکه این وجوب خلاف اجماع مسلمین است و ما چیزی که داریم آن است که بر امام(علیه السلام)واجب است که نگذارد مکه خالی بماند و این وظیفه ای است که مربوط به امام(علیه السلام) و حاکم می باشد و ربطی به وجوب کفایی بر مردم ندارد .

اشکال دوم:

اینکه اگر این روایات ناظر به وجوب کفایی بود چرا در آنها فقط اهل جده قید شده است و می فرماید (إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجِدَهِ فِي كُلِّ عَام) در صورتی که اگر وجوب، کفایی باشد، بر همه مردم است .

اشکال سوم:

سومین اشکال این است که لازمه قول به وجوب کفایی این است که کسی که حجه الاسلام را انجام داده واجب است که به حج مشرف شود با کسی که حجه الاسلام را انجام نداده و امسال مستطیع شده است و باید هر دو به حج بروند و اگر با هم انجام دادند حج هر دو، مصداق حج واجب می شوند و حال این که صریح روایات گذشته این است که کسی که قبلاً حج انجام داده و دو مرتبه مشرف می شود حج اولی، حجه الاسلام و واجب است و حج دومی، تطوعی و استحبابی است پس وجوب کفایی هم خلاف روایات گذشته است که قائل هستند حج دوم استحبابی است بلکه اینها مثل دو نفری می باشند که هر دو با هم میتی را غسل می دهند که فعل هر دو واجب است در صورتی که روایات گذشته تصریح داشت که شخص مستطیعی که یک بار حج را بجا آورده حج او در سال دوم تطوعی و مستحب است نه واجب لیکن از کلام مرحوم سید(رحمه الله) معلوم می شود که ایشان هر سه اشکال را قبول ندارد

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۷، ص۲۲۲.

پاسخ اشکال اول:

صحیح هم همین نظر مرحوم سید(رحمه الله) است زیرا که هر سه اشکال قابل دفع است چرا که چنین اجماعی بر خلاف نیست بلکه با توجه به این روایاتی که صریح است در عدم جواز تعطیل و بسیاری به آن فتوی داده اند مشهور همین است هر چند نام آن را وجوب کفایی حج نگذاشته اند بلکه وجوب عدم تعطیل حج گفته اند که هر دو دارای یک معنا است و همچنین اجبار والی بخاطر این است که حق خدا و وظیفه شرعی این بوده است که مردم انجام نداده اند بنابراین جواب اشکال اول ایشان روشن است که اگر نگوییم اجماع بر عدم جواز تعطیل حج است قطعاً اجماع بر خلاف آن نداریم .

پاسخ اشکال دوم:

اشکال دوم ایشان نیز دفع می شود زیرا که این روایاتی که گفته اند حج بر مستطیعی که اهل جده هست واجب است یا مقید آن روایات مطلق می شوند و یا چون که مثبتین هستند دال بر وجوب مؤکد بر آنها است و حمل بر این مطلب اشکال ندارد .

پاسخ اشکال سوم:

اشکال سوم که فرمود آنها که هر دو حجشان را انجام بدهند حج هر دو واجب می شود این هم اشکالی ندارد زیرا اگر کسی که حجه الاسلام را انجام داده است حج دوم را با این نیت که حج تعطیل نشود، بجا آورد و در تحقق عدم تعطیل حج سهیم باشد ایرادی ندارد که بگوییم حج واجب کفایی انجام داده است ولی حجه الاسلامش نیست .

علاوه بر اینکه می شود گفت که وجوب کفایی بر دیگران غیر واجدین و یا واجدین که حجه الاسلام را انجام داده اند مشروط است بر این که کسانی که سال اولشان هست حج انجام ندهند أما اگر حجه الاسلام خود را که بر آنها واجب عینی است انجام دادند و واجب کفایی آنها نیز با آن انجام گرفت بر دیگران واجب کفایی فعلی نمی باشد، یعنی واجب کفایی بر دیگران مشروط به ترک کسانی است که حجه الاسلام بر آنها واجب است.

نتیجه:

بنابراین، این اشکالات قابل دفع است و مانع نیست از این که روایت مذکور را بر این معنا حمل کنیم به جهت صراحت روایات گذشته مبنی بر این که حجه الاسلام - که واجب عینی است - یکبار بیشتر بر مستطیع واجب نیست و به قرینه دو دسته دیگر از روایاتی که ذکر شد.

اشکال صحیح:

اشکال صحیح بر این وجه این است که روایات (اِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجِدَهِ فِی کُلِّ عَامٍ) اگر بر این معنا حمل شود که فقط می خواهد وجوب کفایی را جعل و بیان کند قطعا این مطلب قابل قبول نبوده و مقطوع العدم است و محتمل نیست چون در خود این روایات استناد و استشهاد به آیه حج شده است و روایتی که در آنها، آیه ذکر نشده است باز هم ناظر به وجوب اصل فریضه حج است که واجب تعیینی بر اهل جده و مستطیعین است پس این احتمال اول که اینها فقط ناظر به وجوب کفایی باشند محتمل نیست زیرا که یقیناً این روایات ناظر به بیان وجوب عینی اصل حج بر اهل جده است یعنی باید حجه الاسلام نیز باشد به طوری که باید مفاد این روایات هر دو وجوب باشد و چون که وجوب کفایی در هر سال است گفته است (فی کل عام) اما حجه الاسلام که وجوب عینی دارد تنها در یک سال و یک مرتبه واجب است که

اشکال نظر صاحب عروه و صاحب وسایل:

ظاهراً مقصود صاحب عروه(رحمه الله) و صاحب وسایل(رحمه الله) این حمل باشد لیکن استفاده این دو معنا با هم از یک جمله و یک لفظ واحد صحیح نیست و لااقل جمع عرفی نیست یعنی حمل (فَرَضَ الْحَجَّ عَلَی أَهْلِ الْجِدَه) بر افاده دو وجوب عینی و کفایی که با هم متباین بلکه متناقض هستند غیر قابل قبول است زیرا که گفته شده استعمال لفظ واحد در اکثر از معنای واحد یا استعمال انشاء واحد در بیش از جعل واحد جایز نیست و این جا شبیه به آن است با این تفاوت که در دو معنای متناقض هم هست زیرا که وجوب کفایی مشروط بوده و در فرض فعل دیگری قابل ترک است بر خلاف وجوب عینی که بر همه اهل جده مطلق است پس نه این دو معنا با این ترتیب از خطاب واحد قابل ترک است و نه این جمع، جمع عرفی است .

پاسخ اشکال:

ممکن است گفته شود ما وجوب کفایی را این گونه استفاده می کنیم که اطلاق (فَرَضَ الْحَجَّ عَلَی أَهْلِ الْجِدَه فی کل عام) نسبت به کسی که حج نرفته در سال اول عینی است و در سال دوم یعنی نسبت به کسی که یکبار به حج رفته است کفایی است و در صورتی است که از نرفتنش تعطیل حج لازم آید و این نوعی تقیید اطلاق است نه استعمال انشاء واحد در دو جعل تا محال لازم آید و یا غیر عرفی باشد و در نتیجه استفاده می کنیم نتیجه واجب کفایی را نه اینکه جمله (فرض الله) در دو فرض و دو واجب متفاوت به کار رفته باشد.

رد پاسخ:

این بیان هم تمام نیست چون قائل به وجوب کفایی، قائل نیست که بر کسانی که حج نرفته انـد و آن عام، سال اولی است که به حج می رونـد هم واجب کفـایی نیست بلکه بر آنهـا هم این وجوب هست لـذا اگر فقـط این افراد یعنی سـال اولیهـا به حج برونـد هم حجه الاسـلامشان انجام شـده و هم واجب کفایی را انجام داده انـد فلـذا لازم است برای آنها دو وجوب باشد و کلاً این نحو تقییـد هم عرفی نیست بنابر این، چنانچه کسـی بخواهـد از مفاد جمله (فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجِدَهِ فِي كُلِّ عَامٍ) هر دو وجوب عینی و کفایی را با هم استفاده کند لازم می آید استعمال لفظ و جمله در دو معنا و دو جعل متباین با هم دیگر که اگر هم معقول باشد عرفی نیست البته یک بیان دیگری در این جا قابل تصویر است که هر دو وجوب از این جمله استفاده شود که ذیل وجه چهارم خواهیم گفت.

تفسیر چهارم از روایتی که حج را همه ساله بر اهل جده واجب می دانست ۹۳/۰۸/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر چهارم از روایتی که حج را همه ساله بر اهل جده واجب می دانست

فصل: من أركان الدين الحج، وهو واجب على كل من استجمع الشرائط الآتيه..... (۱)

بحث در روایات (اِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَرَضَ الْحَجَ عَلَى أَهْلِ الْجِدَهِ فِي كُلِّ عَامٍ)((۲)) بود که برای تفسیر این روایات در کلمات مرحوم سید(رحمه‌الله)سه وجه آمده بود که ذکر شد.

ص: ۷۵

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۴۲، ط.ج

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۱۷، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۲، ط آل البیت.

وجه چهارم:

برخی از بزرگـان این وجه را در تقریراتشـان ذکر کرده انـد و فرمـوده انـد; اولین، توجیه این روایـات بر این معنـا است که این روایـات نـاظر به مطلبی است که در جاهلیت نسـبت به اشـهر حرم داشـته انـد به این نحو که مشـرکان در ماههای حرام دخل و تصرف می کردند و برخی از سالها، اشهر حرم را جلو و عقب می انداختند و این بنا در جاهلیت بوده است و در قرآن به نسیء تعبیر شده است .

مفهوم انساء:

(اِنَّمَا النَّسِیءُ زِیادَهٌ فِی الْکُفْرِ یُضَلُّ بِهِ الَّذینَ کَفَرُوا یُحِلُّونَهُ عاماً وَ یُحَرِّمُونَهُ عاماً)((۱)) و انسـاء همان تأجیل و تاخیر است که ماه

حرام را برای منـافع مـادی خودشـان و رونق تجارت و یا غیره به تاخیر می انداختنـد که گفته شـده یکی از انحاء تاخیر اینگونه بوده است تا تطبیق سال قمری با سالهای شمسـی رخ بدهـد چرا که سال شمسـی ۱۰ -۱۱ روز بیش از سـال قمری است که ماه ذی الحجه را که از اشهر حرام است تغییر می دادند تا حج را طبق فصول مناسب سال شمسی بجا آوردند و این روایات ناظر به نهی و ردع از این عمـل بوده که آنهـا مرتکب می شدنـد پس این روایـات بقای وجوب در همان ذی الحجه در هر سال را می گوید و نظر ندارد به تکرار حج بر مستطیع بلکه ناظر به انجام آن در ماه خودش بدون تاخیر و تعجیل است و این وجه چهارمی است که ایشان می فرماید اولی از سه وجه گذشت است

۱- التوبه، آیه ۳۷.

اشکال:

گفته شده است این وجه بعید است چرا که:

اولاً:

معلوم نیست اهل جاهلیت این گونه انساء می کردند آنچه مسلم است حرمت اشهر حرم را جابجا می کردند و انساء در حرمت و حلیت بوده است نه اینکه خود ماه را کم و زیاد کنند تا مطابق با سال شمسی شود البته در تاریخ هر دو شکل ذکر شده است ولی مسلم نیست که کدام متعین بوده است ; شاید شکل اول بوده است.

ثانیاً:

اساساً حمل بر این معنا خلاف ظاهر است چون این روایات از پیامبر(صلی الله علیه وآله) صادر نشده است بلکه صدورش در زمان امام صادق(علیه السلام) بوده است که در آن زمان هم این اتفاقات رخ نمی داده و در زمان امام صادق(علیه السلام) این توهم وجود نداشته تا امام(علیه السلام)در صدد برآیند که با این روایات تنبه بدهند و باز دارند و همچنین اشاره ای هم در روایت بر مطلب نسیء نیامده است که چنانچه ناظر به آن بود لازم بود که از آن ذکری به میان آید پس این جمع أبعد از وجوه گذشته است نه این که اولی و اقرب باشد .

نتیجه:

لیکن به نظر می رسد روح این وجه قابل قبول است و نظر صاحب این وجه این است که این روایات در مقام بیان بقاء اصل وجوب حج بر مستطیع در هر سال است و اینکه این فریضه بر موضوعش که تحقق استطاعت بر اصل حج است در هر سال مستمر است و این واجب مقید نیست به یک سال یا سال دیگری و روایات می خواهد بگوید که فریضه حج بر موضوعش که مستطیع از اصل حج است – ولو یکبار بر او واجب باشد نه بیشتر – همه ساله است پس اصل این مطلب قابل قبول است.

منافات مطلب فوق با روایاتی که می گوید حج الاسلام واجب مره است:

این مطلب فوق منافاتی ندارد با روایاتی که می گوید بر کسی که مستطیع می شود بیش از یک حجه الاسلام واجب تعیینی نیست و کأنه ظرف «فی کل عام» قید حج در هر عام نیست بلکه قید (اهل جده) و (مستطیع) است یعنی هر کسی در هر سالی که استطاعت حاصل کرد واجب است که حج را در آن سال بجا آورد و یا ظرف استمرار اصل اقامه فریضه حج بر مستطیعینی است که معمولاً استطاعتشان ایجاد می شود و واجد مال هستند برای انجام اصل حج و صرف وجود آن که باید آنها در هر سال به حج بروند.

از این مطلب دو چیز استفاده می شود:

یکی مدلول مطابقی است که هیچگاه حج مختص به سال خاصی نیست و همه ساله هر کسی که مستطیع شد بر او حج واجب عینی است و وجوبش فوری است و باید در همان سال بجا آورد و ممکن است یک مدلول التزامی عرفی هم داشته باشد که می خواهد با تعبیر دوام و استمرار فریضه حج در هر سال بفهماند که مطلوب خداوند هم، این است که فریضه حج همه ساله اقامه شود و لو توسط مستطیعینی که معمولاً در هر سال بر آنها واجب عینی می شود که این مطلب هم عرفاً و هم ضمنا از آن استفاده می شود و این همان عدم تعطیل حج است و از آنجا که این مدلول التزامی و عرفی از تعبیر به همه ساله است نه مدلول مطابقی، دیگر اشکال لزوم استعمال لفظ در اکثر از معنا وارد نخواهد شد.

ص: ۷۸

نتیجه:

بـدین ترتیب می شود هر سه نکته در هر سه وجه را از این تعبیر اسـتفاده کرد به این صورت که مدلول مطابقی این لسان همان وجوب عینی صـرف وجود حـج بر کسانی است که در هر سالی که مسـتطیع می شونـد لازم است در همان سال و فوراً به حج بروند و این معنای اسـتمرار و بقای فریضه حج در همه ساله بر مسـتطیعین در آن سال است و مدلول التزامی عرفی آن است که این اسـتمرار و بقای اقامه فریضه حـج همه ساله توسط کسانی که مسـتطیع می شونـد هم مطلوب دیگر مولی است که اسـتمرار اقامه حج در هر سال هم باید باشد و اقامه حج تعطیل نشود.

فی کل عام قید حج نیست:

حاصل این وجه آن است که ظرف «فی کل عام» قیـد حـج نیست تا تکرار حـج بر هر مسـتطیع اسـتفاده شود بلکه قیـد اسـتمرار اصل فریضه و وجوب الهی بر مسـتطیعین است و می خواهد بگوید واجب عینی همان صرف وجود است بر کسی که در همان سال مسـتطیع بشود و دارای فوریت هم هست به این معنا که همان سال هم بایـد برود فلذا در تمام سالها (فِی کُلِّ عَام) خداوند این تکلیف را بر ذمه مسـتطیعین قرار داده است و این معنـا را اگر قائـل شویم که ظـاهر اولی این لسـان است مخصوصاً این که عدم وجوب بیش از یک حجه الاسـلام و واجب عینی بر هر مسـتطیع حکم روشن و ارتکازی بوده است، قطعاً این تعبیر قابلیت حمـل بر آن را داراست بقرینه روایات و ادله قطعی که گـذشت و این وجه می توانـد به نوعی مجتمع میان دو وجه دوم و سوم هم باشد به همین صورت که بیان شد و اشکالات گذشته بر آن وارد نخواهد بود.

ص: ۷۹

سقوط حجیت روایت:

حالا ـ اگر هیچ یک از این وجوه جمع قابل قبول نشد سقوط روایات از حجیت متعین است چون معارض می شود با روایات قطعی السند که خود این موجب سقوط از حجیت است و اگر با آن روایات هم معارض نباشد چون که مضمونش مفتی به نیست اعراض مشهور بلکه بیش از مشهور در آن هست که باز هم موجب سقوط از حجیت است بلکه چون که قطع بعدم این مضمون داریم اساساً این ظهور مذکور نمی تواند حجت باشد.

فوریت حج:

(مسأله: لا خلاف فی أن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوری : بمعنی أنه یجب المبادره إلیه فی العام الأول من الاستطاعه فلا یجوز تأخیره عنه و إن ترکه فیه ففی العام الثانی و هکذا و یدل علیه جمله من الأخبار فلو خالف و أخر مع وجود الشرائط بلا عذر یکون عاصیا بل لا یبعد کونه کبیره کما صرح به جماعه و یمکن استفادته من جمله من الأخبار)((۱))

در این مسئله بحث فوریت حج مطرح می شود و مقصود از فوریت این نیست که اگر انجام نداد ساقط بشود بلکه مقصود این است که هم اصل حج واجب است و هم فوریت آن به نحو تعدد مطلوب و فوراً ففوراً که هر سالی که مستطیع به حج نرفت سال بعد فورا واجب است بجا آورد و ایشان می فرمایند (لا خلاف فی أن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوری) که این تمسک به اجماع است و در کلمات فقهای ما کسی نیست که قائل به عدم فوریت باشد و ادعای اجماع هم در کلمات فقها موجود است.

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۴۲، ط.ج

اقوال علما:

شیخ مفید(رحمه الله) در مقنعه می فرماید: (و فرضه عند آل محمد(صلی الله علیه وآله) علی الفور دون التراخی بظاهر القرآن و ما جاء عنهم علیهم السّلام من الروایات ثمّ استدلّ بروایه زید الشحام، و ذریح المحاربی).((۱))

سید مرتضی(رحمه الله) در ناصریات می فرماید: (و الذی یذهب الیه اصحابنا ان الامر بالحج علی الفور... دلیلنا علی صحه ما ذهنا الیه بعد الاجماع المتقدم ذکره...)((۲))

ابن ادریس(رحمه الله)در سرائر می فرماید:(و وجوبهما- الحجّ و العمره- علی الفور و التراخی بغیر خلاف بین أصحابنا)((۳))

علامه(رحمه الله) در تذکره می فرماید(و وجوب الحجّ و العمره علی الفور، لا یحلّ للمکلّف بهما تأخیره عند علمائنا أجمع)((۴))

شهید ثانی(رحمه الله) در مسالک می فرماید:(و تجب علی الفور، و التأخیر مع الشرائط کبیره موبقه لا خلاف فی ذلک عندنا).((۵))

اشکال در تعبدی اجماع:

این تعابیری است که هم تطابق فتوایی است و هم نقل اجماع و عدم الخلاف پس صغرای اجماع قابل تشکیک نیست ولی ممکن است کسی در تعبدی بودن این اجماع تشکیک کند چون از کلمات همین مجمعین استفاده می شود که آنها استدلال و استناد کرده اند به عقل یا ظاهر آیه و روایات خاصه که اگر این روایات و ادله دیگر نبود این اجماع قطعا تعبدی بود ولی با وجود این روایات و استدلالاتی که در کلمات مجمعین آمده است تعبدی بودن این اجماع زیر سوال می رود اما صغرای اجماع قابل تشکیک نیست.

۱- المقنعه، الشیخ المفید، ص۳۸۵.
۲- المسائل الناصریات، السید الشریف المرتضی، ص۳۰۵.
۳- السرائر، ابن إدریس الحلی، ج۱، ص۵۱۵.
۴- تذکره الفقهاء، العلامه الحلی، ج۷، ص۱۷، مسأله ۸.
۵- مسالک الأفهام، الشهید الثانی، ج۲، ص۱۲۲.

دلیل دوم، اخبار:

مرحوم سید(رحمه الله) بعد از اجماع، به اخبار استناد می کند و برخی هم - مانند سید مرتضی(رحمه الله) - به آیه حج هم استدلال کرده و گفته اند که دال بر فوریت است و امر در این آیه بالخصوص، در فور استعمال شده است فلذا بعد از اجماع سه استدلال دیگر هم هست که یکی آیه و دیگری عقل و سومی اخبار و روایات خاصه می باشد.

امر نه دال بر فور است و نه دال بر تراخی:

در بحث اصول آمده است که امر، نه دال بر فور است و نه دال بر تراخی; یعنی نه تراخی در امر اخذ شده و نه فوریت و شاید مسئله و نکته اصولی نزد همه مسلم باشد ولی نسبت به آیه حج بخصوص (لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلا)((۱)) ممکن است نکته ای ذکر شود که نشان دهنده این باشد که از آن فوریت استفاده می شود زیرا که آیه لسانش لسان تکلیف و امر نیست بلکه لسان وضع است (لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ) و کأنه کلمه (عَلَى النَّاسِ) می خواهد اشاره کند به این مطلب که خداوند یک حکم وضعی مانند حق و دین بر ذمه هر مستطیعی قرارداده است که عمل حج است و ذمه هر مستطیعی مشغول و مدیون انجام فعل حج برای خدا است و این مانند سایر حقوق و دیون وضعی است که هر آنی لازم الاداء و الوفاء می باشد.

نکته:

و شاید این نکته در ذهن شریف مرحوم سیدمرتضی(رحمه الله) بوده است که فرموده است از خصوص این آیه فوریت استفاده می شود لیکن این استدلال اشبه به استحسان است زیرا که جمله مشخص است (لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ) که از باب دین و شغل ذمه به فعل یا مال نیست بلکه یک استعاره و تعبیری است از تکلیف به حج بر هر مستطیعی و تمام تکالیف خدا حقوقی لله علی الناس است لهذا بیش اصل وجوب عینی از آیه استفاده نمی شود.

۱- آل عمران، آیه۹۷.

فوریت وجوب حج ۹۳/۰۸/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: فوریت وجوب حج

مسأله: لا خلاف فی أن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوری : بمعنی أنه یجب المبادره إلیه فی العام الأول ... (۱)

بحث در مسئله اول بود که مرحوم سید(رحمه الله) در این مسئله فوریت وجوب حج را به نحو فورا ففورا بیان کردند که عرض شد که برای اثبات آن، هم به آیه حج تمسک شده است و هم به حکم عقل و هم به روایات خاصه که بحث از آیه حج گذشت و گفتیم که با آیه نمی توان فوریت را ثابت کرد و در اصول ثابت شده است که اوامر، نه دال بر فوریت هستند نه تراخی بلکه بر وجوب جامع و صرف الوجود طبیعت متعلق امر است که جامع حج است.

حکم عقل:

اما دلیل عقل که به آن هم تمسک شده است، حکم عقل عملی و اشتغال عقلی است که بعضی از بزرگان آن را تقریب نموده اند و فی الجمله صحیح است و آن دلیل این است که مقتضای قاعده اشتغال یقینی فراغ یقینی است در جایی که تکلیفی فعلی و منجز شود و اشتغال ذمه به آن حاصل شود و این تکلیف به حکم عقل عملی فراغ یقینی می طلبد و اگر تکلیف صرف الوجود بود و زمانش موسع بود چنانچه انسان احراز کند که اگر تاخیر بیاندازد می تواند آن را در وقت انجام دهد عقلا اشکالی ندارد اما اگر احتمال دهد در فرض تأخیر نتواند آن را در وقتش انجام دهد ولو به این دلائل که شاید قدرت یا حیات او از بین برود در این صورت تاجیل و تاخیر جایز نیست چون عقل حکم می کند از آنجا که اشتغال یقینی است تفریغ ذمه و امتثال هم باید یقینی باشد لذا هر جا انسان در تاخیر واجب موسعی علم یا اطمینان داشته باشد که می تواند بعداً انجام دهد

ص: ۸۳

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۴۲، ط.ج

مثال:

مثل واجبات موسعی که زمانش نزدیک است مثل نماز در وقت و یا نماز قضا چون معمولا انسان احتمال می دهد که یک ساعت بعد زنده است تاخیر انداختن به آن مقدار اشکالی ندارد اما جایی که زمان، طولانی است - مثل حج - که اگر امسال به حج نرود، به یکسال دیگر موکول می شود و عادتا برای انسان علم به بقاء حیات و قدرت و سلامت در یکسال حاصل نمی شود لذا این تاخیر محتمل است که مستلزم تفویت باشد و قاعده الشغل الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی مانع از آن می شود.

نتیجه دلیل عقلی:

حاصل این که در باب حج چون تاجیل و تاخیر یکساله است و در یکسال معمولاً علم و اطمینان به بقای شرایط انجام آن حاصل نیست، عقلاًـ این تاخیر و تاجیل منجز است و به حکم عقل جایز نیست تاخیر بیاندازد و این فوریت عقلی است نه این که حکم شارع فوری باشد و این مطلب درستی است ولی اگر اتفاقا برای کسی اطمینان حاصل شد تا سال دیگر زنده است و موانع حاصل نمی شود و حج را انجام خواهد داد می تواند تأخیر بیاندازد البته این اطمینان معمولاً برای انسانهای عادی موجود نیست یعنی این وجه عقلی تنها برای این شخص نیست .

بر این وجه دو اشکال شده است که هر دو تمام نیستند:

اشکال اول:

این است که درست است که اقتضای قاعده عقلی فراغ یقینی است ولی ما یک قاعده عقلایی حاکم بر آن داریم و آن سیره عقلاء است که در جایی که ظن به سلامت باشد بنا را بر سلامت و بقا و حیات و قدرت می گذارند و این احتمال عند العقلاء ملغی است و شارع این بنای عقلایی را ردع نکرده است و نزد او هم حجت است و این قاعده حاکم است بر اصاله الاشتغال عقلی مانند جایی که اطمینان به بقای حیات و قدرت است که حجت عقلائی و شرعی است و حاکم بر قاعده اشتغال است.

ص: ۸۴

پاسخ اشکال:

اولاً :

معلوم نیست این سیره عقلایی موجود باشد و اگر هم سیره موجود باشد معلوم نیست از باب حجیت باشد بلکه از باب غفلت و یا حصول اطمینان و یا از باب ریسک در اغراض تکوینی اقدام می کنند نه از باب حجیت ظنی و یا احتمال بقاء و قدرت پس صغرای مسئله محرز نیست.

ثانیاً:

اگر از باب حجیت هم باشد روایاتی که بعد می آید - که تأخیر در حج را جایز ندانسته - از این سیره ردع می کند .

اشکال دوم:

تمسک به اصل شرعی حاکم بر اصل اشتغال عقلی است و آن استصحاب بقا قدرت و حیات است که در بحث استصحاب ثابت شده است که همچنان که استصحاب حالت سابقه نسبت به زمان حال جاری است نسبت به ابقای یقین حال در زمان استقبال هم جاری می شود و از آن به استصحاب استقبالی نام می برند یعنی نمی دانیم این حیات و قدرت متیقن در زمان حال بر حج تا یکسال دیگر باقی است یا خیر بقای آن را استصحاب می کنیم و ما در استصحاب همین مقدار نیاز داریم که یقین به حدوث و شک در بقاء آن داشته باشیم که اگر اثر فعلی داشته باشد جاری می شود و در اینجا اثر استصحاب استقبالی رفع قاعده اشتغال و تأمین در تأخیر است.

شروط استصحاب در مانحن فیه جاری نیست:

آنچه که گفته شد که استصحاب باید یا در موضوع حکم شرعی و یا در خود حکم شرعی باشد و در مانحن فیه که در حکم شرعی شک نداریم، صحیح نیست زیرا که در مبحث استصحاب گفته شده است که این شرط در جریان استصحاب نیست بلکه هر گاه بر استصحاب اثر تنجیزی یا تعذیری بار شود استصحاب جاری می شود مثل جریان استصحاب در متعلقات احکام واثبات امتثال با آن مانند استصحاب بقای طهارت و یا استقبال در نماز برای احراز امتثال که در این صورت اصاله الاشتغال کنار می رود با این حکم شرعی معلوم است و این استصحاب برای اثبات آن نیست بلکه برای احراز امتثال است که امتثال موضوع حکم شرعی نیست بلکه موضوع حکم عقل به تامین و معذریت است بنابر این از این جهت هم اشکالی نیست و در اینجا هم استصحاب استقبالی بقای حیات و قدرت جاری می شود و تنجیز عقلی را رفع می کند مثل جایی که بینه ای قائم شود که تا سال آینده حیات و قدرت باقی است.

ص: ۸۵

پاسخ اشکال:

این بیان تمام نیست چون استصحاب بقای قدرت و حیات در امثال مانحن فیه نه دارای اثر شرعی است و نه اثر تامینی و تعذیری، اینکه اثر شرعی ندارد روشن است چون حکم شرعی فعلی است و این که اثر تامینی و تعذیری ندارد چون آنچه موضوع است در باب حکم عقل به رفع تنجیز و اشتغال ذمه از تکلیف فعلی و واصل به مکلف یکی از دو چیز است

۱) تحقق امتثال آن تکلیف که با امتثال، تامین و برائت ذمه از تکلیف حاصل می شود و منجزیت رفع می شود

۲) حفظ قدرت و عدم تفویت امتثال و به عبارت دیگر هر عمل یا ترکی بعد از فعلیت و تنجز تکلیف که امکان این را داشته باشد که قدرت مکلف بر امتثال را تفویت کند عقل حکم می کند که منجز است یعنی ممنوع است عقلاً و جایز نیست که انجام گیرد چون که تفویت احتمالی تکلیف منجز است مثلاـ اگر احتمال بدهد که بعد آب برای وضو نمی یابد عقلاًـ این احتمال منجز است و باید آب را حفظ کند یا با خودش ببرد تا بتواند وضو بگیرد لذا اگر بر نداشت چنانچه تفویت شود عاصی است و اگر اتفاقاً تفویت هم نشود تجری کرده است که معاقب است - بنابر عقاب متجری که صحیح است -

رافع حکم عقل:

پس دو چیز رافع حکم عقل است ۱)تحقق امتثال و ۲) حفظ قدرت بر تاخیر و عدم تفویت احتمالی در تأخیر و استصحاب بقای قدرت، نه امتثال در آینده را احراز می کند - که روشن است - و نه می تواند عدم مفوتیت تأخیر را اثبات کند مگر بالملازمه عقلی که اصل مثبت است و اینجا مثل ترک برداشتن آب است که عقل حکم می کند باید با خودت آب را برداری و استصحاب بقای قدرت بر تحصیل آب رافع آن نیست چرا که با استصحاب، مفوت نبودن آن عمل ثابت نمی شود مگر به نحو اصل مثبت چون که بقای قدرت لازمه عقلیش این است که آن ترک، مفوت نیست بخلاف جایی که اماره و یا بینه ای موجود باشد که لوازمش حجت شرعی است و با استصحاب فرق می کند بنابراین قیاس این استصحاب استقبالی به اطمینان و یا بینه شرعی بر بقای قدرت و حیات مع الفارق است همچنانکه قیاس آن با استصحاب محرز امتثال هم صحیح نمی باشد .

ص: ۸۶

نتیجه:

پس اشکال دوم هم بر این وجه عقلی برای فورت وارد نیست و این وجه عقلی فی الجمله تمام است البته فوریت حج بر اساس این وجه یک فوریت عقلی و از باب اصاله الاشتغال است و حکم شرعی همان وجوب صرف الوجود حج در ذیحجه است که این با فوریت شرعی که با روایات – در وجه آینده – ثابت خواهد شد، فرق می کند و توضیح آن در آینده خواهد آمد.

وجوب حج با تمسک به روایات ۹۳/۰۹/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب حج با تمسک به روایات

مسأله: لا خلاف فی أن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوری : بمعنی أنه یجب المبادره إلیه فی العام الأول ... (۱)

بحث در فوریت وجوب حج بود و دلیل عقلی آن گذشت اما دلیل دوم که شاید دلیل مهم، نیز همین دلیل باشد هر چند دلیل عقلی هم فی الجمله تمام بود، تمسک به روایات است که شاید بتوان این روایات را به دو دسته تقسیم کرد; دسته اول: روایات نهی از تسویف – به معنای تأخیر – است و دسته دیگر: هم به این عنوان که اگر مستطیع بدون عذر به حج نرود کافر و یهودی یا نصرانی از دنیا می رود و علی ای حال به هر دو دسته تمسک شده است .

دسته اول:

روایات متعدی است که برخی از آنها معتبر هستند .

روایت اول:

صحیحه معاویه بن عمار است (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطُّوسِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيد عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّار عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) قَالَ: قَالَ اللَّهُ تَعَالَي وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ– مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا– قَالَ هَذِهِ لِمَنْكَانَ عِنْدَهُ مَال وَ صِحَّةٌ وَ إِنْ كَانَ سَوَّفَهُ لِلتِّجَارَهِ فَلَا يَسَعُهُ وَ إِنْ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَام– إِذَا هُوَ يَجِدُ مَا يَحُجُّ بِهِ الْحَدِيثَ.((۲)) می فرماید : تسویف و تاخیر انداختن از امسال به سال دیگر به جهت تجارت و امثال آن جایز نیست و جمله امام(علیه السلام)که می فرماید: فَلَا يَسَعُهُ جمله مستقلی است در ذیل آن و دلالت بر منع از نفس عنوان تسویف می کند.

۱– العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۴۲، ط.ج

۲– وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۵، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

روایت دوم:

معتبر ابی صباح کنانی است بنابر معتبر بودن محمد بن فضیل که نزد ما معتبر است (مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَیْلِ عَنْ أَبِی الصَّبَّاحِ الْکِنَانِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَ رَأَیْتَ الرَّجُلَ التَّاجِرَ ذَا الْمَالِ حِینَ یُسَوِّفُ الْحَجَّ کُلَّ عَام وَ لَیْسَ یَشْغَلُهُ عَنْهُ إِلَّا التِّجَارَهُ أَوِ الدَّیْنُ فَقَالَ لَا عُذْرَ لَهُ یُسَوِّفُ الْحَجَّ إِنْ مَاتَ وَ قَدْ تَرَکَ الْحَجَّ فَقَدْ تَرَکَ شَرِیعَهً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَام)((۱)) و عیاشی نیز همین متن را با طریق صحیح از معاویه بن عمار نقل کرده است و سوال راوی از تاجری است که مال دارد و می تواند به حج برود ولی حج را به تاخیر می اندازد و امسال را به سال اینده موکول می کند (حِینَ یُسَوِّفُ الْحَجَّ کُلَّ عَام) عذری هم ندارد (لَیْسَ یَشْغَلُهُ عَنْهُ إِلَّا التِّجَارَهُ أَوِ الدَّیْنُ) کسب و کارش سبب شده به تاخیر بیاندازد در این صورت امام(علیه السلام)می فرماید : (لَا عُذْرَ لَهُ یُسَوِّفُ الْحَجَّ إِنْ مَاتَ وَ قَدْ تَرَکَ الْحَجَّ فَقَدْ تَرَکَ شَرِیعَهً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَام) که این، به نحو جمله مستقلی از تسویف منع کرده است و مرحوم کلینی(رحمه الله)نیز در کافی همین متن را به سند صحیح از حلبی از امام صادق(علیه السلام) نقل می کند.

روایت سوم:

روایت زید شحام است که می فرماید: (وَ عَنْ عَلِیّ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ أَبِی جَمِیلَهَ عَنْ زَیْد الشَّحَّام قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) التَّاجِرُ یُسَوِّفُ الْحَجَّ قَالَ لَیْسَ لَهُ عُذْرٌ فَإِن مَاتَ فَقَدْ تَرَکَ شَرِیعَهً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَام).((۲)) لیکن در سند اینروایت ابی جمیله است که تضعیف شده است و این لسان از روایات تسویف دلالتش بر عدم جواز تسویف روشن است زیرا که ظاهر این روایات گویای دومطلب است یکی جایز نبودن تاخیر انداختن حج از سالی به سالی دیگر که از آن به تسویف تعبیر شده و دیگر این که اگر تاخیر انداخت و در اثناء سال فوت کرد یکی از شرایع مهم اسلام را ترک کرده است که قهراً عذاب شدید دارد و از جمله روایات تسویف دو صحیحه حلبی است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۶، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۷، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

روایت چهارم:

(وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْر عَنْ حَمَّاد عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)قَالَ: إِذَا قَدَرَ الرَّجُلُ عَلَی مَا یَحُجُّ بِهِ ثُمَّ دَفَعَ ذَلِکَ وَ لَیْسَ لَهُ شُغُلٌ یَعْذِرُهُ بِهِ فَقَدْ تَرَکَ شَرِیعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَام).((۱))

روایت پنجم:

(وعنه، عن ابن أبی عمیر، عن حماد، عن الحلبی، عن أبی عبد الله (علیه السلام) - فی حدیث - قال : و ان کان موسراً و حال بینه و بین الحج مرض او حصر او امر یعذره الله فیه فان علیه أن یحج عنه من ماله صرورةً لا مال له.)((۲))

این روایت با روایات گذشته یک فرقی دارد که در آن از تسویف به دفع حج تعبیر کرده است و می فرماید شخصی که قدرت بر حج داشته و دارای هیچ عذری هم نبوده حج کردن را از سالی به سال دیگری دفع می کند تا این که دیگر قادر نیست خودش به حج برود که در این صورت یکی از شرایع اسلام را ترک کرده است که این هم دال بر منع از تسویف است ولیکن در آن روایات قبلی تسویف را در جمله مستقلی آورده است که ممنوع است و بعد در ذیل اضافه کرده بود که اگر منجر شود به ترک اصل حج هم، شریعت مهمی را ترک کرده است ولی در این روایت آن تسویفی را که منجر به ترک حج می گردد بیان کرده است لهذا ممکن است کسی بگوید دلالتش ناظر به جایی که تسویف جایز نباشد، نیست بلکه ناظر به خود ترک حج است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۶، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۶۳، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۲۴، ط آل البیت.

روایت ششم:

معتبره فضیل است (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَیْلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَن(علیه السلام) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَل وَ مَنْ کانَ فِی هذِهِ أَعْمیٰ فَهُوَ فِی الْآخِرَهِ أَعْمی وَ أَضَلُّ سَبِیلًا - فَقَالَ نَزَلَتْ فِیمَنْ سَوَّفَ الْحَجَّ حَجَّهَ الْإِسْلَامِ وَ عِنْدَهُ مَا یَحُجُّ بِهِ فَقَالَ الْعَامَ أَحُجُّ الْعَامَ أَحُجُّ حَتَّی یَمُوتَ قَبْلَ أَنْ یَحُجَّ).((۱))

و این مضمون هم در دو سه روایت آمده است که در روایت ابی بصیر آمده است

روایت هفتم:

(سألت ابا عبدالله(علیه السلام) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَل وَ مَنْ کانَ فِی هذِهِ أَعْمیٰ فَهُوَ فِی الْآخِرَهِ أَعْمی وَ أَضَلُّ سَبِیلًا قال ذلک الذین یسوف نفسه الحج یعنی حجه الاسلام حتی یأتیه الموت)((۲))

لیکن در سند این روایت علی بن حمزه است که همان علی بن حمزه بطائنی معروف می باشد که راوی ابی بصیر است که تضعیف شده است و در روایت دیگری علی بن ابی حمزه مستقیما خودش از امام نقل می کند .

روایت هشتم:

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِی بْنِ أَبِی حَمْزَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)أَنَّهُ قَالَ: مَنْ قَدَرَ عَلَی مَا یَحُجُّ بِهِ وَ جَعَلَ یَدْفَعُ ذَلِکَ وَ لَیْسَ لَهُ عَنْهُ شُغُلٌ یَعْذِرُهُ اللَّهُ فِیهِ حَتَّی جَاءَه الْمَوْتُ فَقَدْ ضَیَّعَ شَرِیعَهً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَام)((۳)).

ص: ۹۰

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۷-۲۸، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۷، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۸، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

و همچنین مرسله عیاشی از کلیب است

روایت نهم:

(وَ عَنْ کُلَیْب عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) قَالَ: سَأَلَهُ أَبُو بَصِیر وَ أَنَا أَسْمَعُ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ لَهُ مِائَهُ أَلْف فَقَالَ الْعَامَ أَحُجُّ الْعَامَ أَحُجُّ فَأَدْرَکَهُ الْمَوْتُ وَ لَمْ یَحُجَّ حَجَّ الْإِسْلَامِ فَقَالَ یَا أَبَا بَصِیر أَ مَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ وَ مَنْ کانَ فِی هـذِهِ أَعْمی فَهُوَ فِی الْآخِرَهِ أَعْمی وَ أَضَلُّ سَبِیلًا أَعْمَی عَنْ فَرِیضَه مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ).((۱))

عرفا از این روایات منع از تاخیر استفاده می شود:

در این روایات تسویف یا دفع حج ذکر شده است ولی تسویفی که منتهی به موت است و مستقیما در آن نگفته است که تسویف ممنوع است ولیکن از همین ها نیز استفاده می شود که تسویف فی نفسه جایز نیست زیرا که ظاهر آن عرفاً همین است که می خواهد بگوید تسویف نکنید چون که منجر به ترک فعل حج می شود که ترک شریعت اسلام است پس تاخیر نیاندازید و از این لسان عرفاً منع از تأخیر انداختن استفاده می شود مخصوصاً اگر ما از این روایات اطلاق فهمیدیم نسبت به جایی که تأخیر به جهت علم به بقای قدرت در سال آینده باشد ولیکن اتفاقاً بمیرد و یا قدرتش در سال آینده رفع شود که این اطلاق

دلیل:

دلیل بر این مطلب است که تسویف فی نفسه ممنوع است بلکه بدون اطلاق هم عرفاً ظاهرش این است که شارع خود تسویف را هم نمی خواهد و مطابق همان لسان اول روایات تسویف است .

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۹، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

دسته دوم:

روایاتی که گفته است مستطیعی که حج را بجا نیاورد باوجود این که مانعی هم نداشته باشد چنانچه بمیرد یهودی یا نصرانی خواهد مرد مانند معتبره ابی بصیر .

روایت اول:

(وَ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ زِيَاد عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِيثَمِيِّ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) يَقُولُ مَنْ مَاتَ وَ هُوَ صَحِيحٌ مُوسِرٌ لَمْ يَحُجَّ فَهُوَ مِمَّنْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَ وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَهِ أَعْمى - قَالَ قُلْتُ: سُبْحَانَ اللَّهِ أَعْمَى قَالَ نَعَمْ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَعْمَاهُ عَنْ طَرِيقِ الْحَقِّ.)((۱))

روایت دوم:

صحیحه ذریح محاربی (مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ ذَرِيحِ الْمُحَارِبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)قَالَ: مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَحُجَّ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ لَمْ يَمْنَعْهُ مِنْ ذَلِكَ حَاجَةٌ تُجْحِفُ بِهِ أَوْ مَرَضٌ لَا يُطِيقُ فِيهِ الْحَجَّ أَوْ سُلْطَانٌ يَمْنَعُهُ فَلْيَمُتْ يَهُودِيّاً أَوْ نَصْرَانِيّا)((۲))

می فرماید : اگر مانعی نداشته باشد از حج و مالی داشته که به آن نیاز نداشته است و بیماری هم در کار نبوده و سلطان نیز او را منع نکرده باشد اگر حج را بجا نیاورد یهودی یا نصرانی می میرد (فَلْيَمُتْ يَهُودِيّاً أَوْ نَصْرَانِيّا).

ص: ۹۲

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۷، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۹-۳۰، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۷، ط آل البیت.

روایت حماد بن عمرو و انس بن محمد عن ابیه از امام صادق(علیه السلام) که البته اینها توثیق ندارند.

روایت سوم:

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَمْرو وَ أَنَسِ بْنِ مُحَمَّد عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّد عَنْ آبَائِهِ(علیه السلام) فِی وَصِیَّةِ النَّبِی(صلی الله علیه وآله) لِعَلِی(علیه السلام)قَالَ: يَا عَلِيُّ كَفَرَ بِاللَّهِ الْعَظِيم مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ عَشَرَةٌ... وَ مَنْ وَجَدَ سَعَةً فَمَاتَ وَ لَمْ يَحُجَّ يَا عَلِی تَارِكُ الْحَجِّ وَ هُوَ مُسْتَطِيعٌ كَافِرٌ يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَی وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ- مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِی عَنِ الْعالَمِين يَا عَلِی مَنْ سَوَّفَ الْحَجَّ حَتَّی يَمُوتَ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَهِ يَهُودِيّاً أَوْ نَصْرَانِيّاً).((۱))

دلیل استدلال به دسته دوم روایات:

به این دسته دوم هم استدلال شده است چون در آن ذکر شده است که کسی که مانع و عذری نداشته باشد و حج نرود کافر از دنیا می رود و این معنایش این است که هر گاه مانعی نداشت باید به حج برود و قائلین به فوریت به این دسته دوم هم تمسک کرده اند.

تقریب استدلال به روایات دسته اول:

اما دسته اول تقریب دلالتش بر فوریت و عدم تأخیر و تسویف روشن تر است و تقریب دلالت دسته دوم را بعداً خواهیم گفت لیکن نسبت به این دسته اول هم دو بحث وجود دارد.

ص: ۹۳

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۳۱-۳۲، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۷، ط آل البیت.

۱) این که در این روایات عنوان تسویف آمده است که غیر از عنوان فوریت است حال آیا از آن وجوب شرعی فوریت یا عدم تأخیر استفاده می شود؟

۲) بحث دوم این که فوریت یا عدم تسویف که واجب است آیا وجوبش نفسی است یا طریقی؟

اما در رابطه با بحث اول یعنی استفاده وجوب فوریت یا عدم تسویف شرعی از این روایات دو اشکال بر استدلال به این روایات بر فوریت شده است .

اشکال اول:

اینکه این روایات اصلاً نمی خواهند حکم شرعی دیگری را اضافه بر وجوب حج به عنوان حرمت تسویف قرار دهد بلکه این روایات ارشاد است به حکم عقل به منجزیت تأخیر حج چون اگر حج را انجام ندهد احتمال تفویت حکم فعلی وجود دارد و عقل حکم می کند به منجزیت و اشتغال ذمه به وجوب حج در سال استطاعت و این که اگر تاخیر انداخت و از حج عاجز شد معذور نیست و خلاف قاعده (الشغل الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی) عمل کرده است و این لسان می خواهد همان حکم عقل را تأکید کند و مثل اوامر اطاعت است که ارشاد به حکم عقل است و اینکه گفته (لَا عُذْرَ لَهُ يُسَوِّفُ الْحَجَّ إِنْ مَاتَ وَ قَدْ تَرَكَ الْحَجَّ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَام) می خواهد بگوید این تاخیر عذر نیست و همچنین در صدد است معذریت تاخیر را نفی نماید و در حقیقت می خواهد بگوید عقلاً تاخیر بر مکلف منجز است که اگر تفویت شد و حج ترک شد معذور نیست ولهذا آن ذیل هم در روایات آمده است و ما نمی توانیم بیش از آنچه که با حکم عقل ثابت است، از آن روایت استفاده کنیم و این مطلب شاید از کلام شیخ انصاری(رحمه الله)( ) هم در اینجا استفاده شود که این روایات می خواهد اصاله الاشتغال عقلی را بیان کند و در این جا دو حکم شرعی نداریم که یکی وجوب حج باشد و دیگریوجوب فوریت شرعی حج.

پاسخ اشکال:

این اشکال قابل قبول نیست چون حمل خطابات شارع بر ارشاد خلاف ظاهر قوی خطابات شرعی در مولویت است و حمل کردن امر و نهی شارع بر ارشاد که اخبار از حکم عقل است - که در حقیقت حکم نیست - قرینه لفظی و یا عقلی بر عدم امکان جعل شرعی مانند لزوم تسلسل یا لغویت در امر به اطاعت می خواهد که هر دو در اینجا مفقود است .

لغویت یا تسلسل:

أما لغویت یا تسلسل که محذور عقلی است در اینجا نیست; زیرا که جعل وجوب شرعی فوریت یا حرمت شرعی تسویف محذور عقلی ندارد و اما قرنیه لفظی یا مقامی بر ارشادیت اگر مجرد حکم عقل باشد که آن کافی نیست زیرا مجرد بودن منجزیت عقلی مانع از جعل وجوب نفسی یا طریقی شرعی نمی شود همانگونه که جعل برائت شرعی در مورد برائت عقلی بنابر قول به قبح عقاب بلابیان در ادله برائت شده است و همچنین جعل وجوب احتیاط شرعی در مورد حکم عقل به احتیاط در موارد علم اجمالی یا شبهات قبل از فحص شده است و یا در شبهه تحریمیه بنابر مسلك حق الطاعه و قبول ظهور روایات (الوقوف فی الشبهات خیر من ارتکاب المحرمات) در لزوم احتیاط شده است و حکم ظاهری شرعی استفاده می شود که بیش از مجرد منجزیت عقلی است و اگر قرینه ذیل مذکور در این روایات باشد که این ذیل در برخی روایات جمله مستقل از منع از تسویف بود و ظهور در ترقی دارد و این که اگر در اثر تسویف فوت کند شریعت عظیم الهی را ترک کرده است که عذاب شدید دارد نه این که ظهور دارد در تقیید منع از تسویف به فرضی که منجرّ به ترک حج می شود .

ص: ۹۵

نتیجه:

لهذا وجهی نیست که از ظهور خطاب نهی از تسویف در مولویت رفع ید شود مضافا بر این که ما در بحث آینده خواهیم گفت که این روایات و آنچه در ذیل آنها آمده است اطلاق دارد و شامل کسی که حج را به تاخیر می اندازد با علم به این که قادر است در سال بعد هم به حج برود، می شود و این اطلاق دیگر با حکم عقل به اشتغال سازگار نیست زیرا عقل در جایی که احتمال عدم حیات یا عدم قدرت – که تفویت است – می دهد قائل به منجزیت است و در فرض علم به عدم تفویت قائل به عدم منجزیت و یا به تعبیر دقیق تر قائل به مؤمّنیت و معذریت این قطع است و در صورتی که روایات مذکور و ذیل آنها از این جهت هم مطلق هستند پس نمی تواند این لسان ارشاد به منجزیت عقلی باشد.

وجوب فوریت حج، طریقی است ۹۳/۰۹/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:وجوب فوریت حج، طریقی است

مسأله: لا خلاف فی أن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوری : بمعنی أنه یجب المبادره إلیه فی العام الأول ... (۱)

بحث در روایاتی بود که دلالت می کرد بر فوریت وجوب حج و اینکه اگر کسی مستطیع بشود نمی تواند تسویف نماید و حج را تا سال آینده به تاخیر بیاندازد گفته شد در این جا از دو جهت بحث می شود یکی اصل دلالت این روایات بر وجوب فوریت و دیگری این که آیا این وجوب، وجوب نفسی است و یا طریقی؟

ص: ۹۶

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۴۲، ط.ج

جهت اول:

اما در بحث اول، عرض شد که دو اشکال در اصل استفاده وجوب شرعی فوریت و عدم جواز تاخیر از این روایات ذکر شده است .

اشکال اول:

این بود که این روایات ارشاد است به همان حکم عقل به اشتغال و نمی خواهد حکم شرعی قرار دهد بلکه ارشاد به همان حکم عقل است که در جواب آن گفته شد که ظهور خطابات بر مولویت، ظهوری قوی است و باید به آن اخذ شود.

اشکال دوم :

می پذیرد که روایات درصدد بیان حکم شرعی است ولی می گوید این حکم شرعی وجوب فوریت حج نیست بلکه عنوان دیگری است اوسع از فوریت زیرا که در لسان روایات عنوان تسویف اخذ شده است نه عنوان فوریت، مثلا فرموده (إِنْ کَانَ سَوَّفَهُ لِلتِّجَارَهِ فَلَا یَسَعُهُ((۱)) - فِیمَنْ سَوَّفَ الْحَجَّ((۲))) یا - (وَ جَعَلَ یَدْفَعُ ذَلِکَ - ثُمَّ دَفَعَ ذَلِکَ((۳)).) که این عناوین به معنای اهمال و بی اعتنایی و تعطیل حج است نه به این معنا که باید آن سال فورا به حج برود و ترک نکند

مفهوم تسویف:

عنوان تسویف هم به معنای تاجیل مکرر است یعنی مدام از این سال به سال دیگری عقب نیاندازد که حالت اهمال، تعطیل و بی اعتنایی در این واژه لحاظ شده است چون تسویف صیغه تفعیل است که دلالت بر تکرار و مبالغه دارد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۵، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۷-۲۸، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۸، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

نتیجه:

بنابراین نمی توان از کلمه تسویف استفاده فوریت نمود مخصوصاً این که در برخی از روایات تأخیر مکرر ذکر شده است مثال:

معتبره محمد بن فضیل (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَیْلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ(علیه السلام)عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ وَ مَنْ کانَ فِی هـٰذِهِ أَعْمی فَهُوَ فِی الْآخِرَهِ أَعْمیَ وَ أَضَلُّ سَبِیلًا - فَقَالَ نَزَلَتْ فِیمَنْ سَوَّفَ الْحَجَّ حَجَّهَ الْإِسْلَامِ وَ عِنْدَهُ مَا یَحُجُّ بِهِ فَقَالَ الْعَامَ أَحُجُّ الْعَامَ أَحُجُّ حَتَّی یَمُوتَ قَبْلَ أَنْ یَحُجَّ).((۱))

در روایت کلیب هم آمده است.

(وَ عَنْ کُلَیْب عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)قَالَ: سَأَلَهُ أَبُو بَصِیر وَ أَنَا أَسْمَعُ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ لَهُ مِائَهُ أَلْف فَقَالَ الْعَامَ أَحُجُّ الْعَامَ أَحُج فَأَدْرَکَهُ الْمَوْتُ وَ لَمْ یَحُجَّ حَجَّ الْإِسْلَام فَقَالَ یَا أَبَا بَصِیر أَ مَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ وَ مَنْ کانَ فِی هـٰذِهِ أَعْمیَ فَهُوَ فِی الْآخِرَهِ أَعْمیَ وَ أَضَلُّ سَبِیلًا أَعْمَی عَنْ فَرِیضَه مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ)((۲)).

پاسخ اشکال:

لیکن این اشکال هم وارد نیست و بر خلاف ظاهر روایات است زیرا که تسویف به معنای همان تاخیر فعل از وقتش و (سوف افعل) گفتن است و مستطیع وقتی حج را یکسال عقب بیاندازد تسویف بر او صادق است.

دلیل این پاسخ:

زیرا که حج در یک ماه معینی از سال است و نمی تواند آن را در ماه بعد انجام دهد و تأخیر آن مساوق است با تأخیر یکسال که مدت زیادی می باشد که قطعاً این مقدار در صدق تسویف کافی است و تکرار و تعدد لازم نیست و عنوان تعطیل و اهمال و تضییع هم که در روایات وارد نشده بود و آنچه که در آن روایات آمده است این است که می فرماید: (الْعَامَ أَحُجُّ الْعَامَ أَحُجُّ حَتَّی یَمُوتَ قَبْلَ أَنْ یَحُجَّ.) که این تعبیر در مقام بیان لزوم تسویف مکرر نیست بلکه مقصود این است که کسی که حج را تا سال آینده به تاخیر می اندازد حتی اگر بگوید سال دیگر انجام خواهم داد و مدام بگوید (الْعَامَ أَحُجُّ الْعَامَ أَحُجُّ) فایده ندارد بنابراین، اطلاق تسویف در این روایات برای تأخیر یک سال تمام است و مثل صحیحه معاویه بن عماز که می فرماید (ثُمَّ دَفَعَ ذَلِکَ وَ لَیْسَ لَهُ شُغُلٌ یَعْذِرُهُ بِهِ فَقَدْ تَرَکَ شَرِیعَهً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَام الْحَدِیث.) یا روایت (حَمَّادِ بْنِ عَمْرو وَ أَنَسِ بْنِ مُحَمَّد عَنْ أَبِیهِ جَمِیعاً ...... مَنْ سَوَّفَ الْحَجَّ حَتَّی یَمُوتَ بَعَثَهُ اللَّهُ یَوْمَ الْقِیَامَهِ یَهُودِیّاً أَوْ نَصْرَانِیّاً.)((۳)) قطعاً بر تسویف یکسال صادق است و عدم جواز تأخیر از سال استطاعت، همان فوریت حج است زیرا که اگر تسویف بر تأخیر یکسال صدق کرد و ممنوع باشد، این عباره اخرای فوریت در حج است که فقهاء فرموده اند و مقصود از فوریت در باب حج همین معناست نه چیز دیگری.

١- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج١١، ص٢٧-٢٨، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج١١، ص٢٩، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البيت.

٣- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج١١، ص٣١-٣٢، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ٧، ط آل البيت.

نکته:

البته شاید در جاهای دیگر، فوریت مساوق با تسویف نباشد مثل تسویف در نماز - که نماز واجبی است که زمانش کوتاه است - به تأخیر نیم ساعت و یا یک ساعت صادق نیست ولیکن فوریت نماز مانع از تأخیر این مقدار هم می شود لهذا عباداتی که این چنین مقادیر کم وقت و زمان را دارا نیستند شاید به تأخیر اندک آنها تسویف نگویند ولی در عبادتی مثل حج که مدت یکسال را به سال بعد بیاندازد قطعاً تسویف صادق است که اگر در روز معین انجام نداد، به سال بعد موکول می شود و در نتیجه تسویف در آن صادق است بخلاف اینکه اگر کسی نمازش را از اول وقت به تاخیر بیاندازد نمی گویند تسویف کرده است و مقصود از فوریت در حج هم، همین است بنابر این عدم جواز تسویف در حج به معنای عدم جواز تأخیر انداختن به سال بعد است و این عبارت اخرای فوریت است که فقهاء گفته اند پس اشکال دوم هم وارد نیست .

جهت دوم:

آیا این وجوب شرعی طریقی است یا نفسی ؟ چرا که دو نحو وجوب شرعی معقول است

انواع فوریت واجب شرعی:

۱) فوریت واجب شرعی نفسی واقعی که غیر از وجوب حج است

۲) این که عدم تسویف واجب طریقی باشد و به جهت حفظ عدم تفویت وجوب حج باشد یعنی، شارع بیش از یک حکم واقعی نفسی ندارد که وجوب حج است و یک حکم دیگری هم دارد ولی ظاهری و به جهت حفظ و امتثال آن حکم واقعی که همان احتیاط، برای حفظ امتثال حج است که حج از دست نرود و لذا از آن تعبیر می شود به حکم ظاهری یا طریقی چرا که خودش ملاک مستقلی ندارد و آثاری بر آن مترتب است ; یعنی حکم طریقی با حکم نفسی دارای فرقهایی است که به دو فرق آنها اشاره می کنیم.

ص: ۹۹

تفاوت حکم طریقی با حکم نفسی:

۱) یکی از فرق ها این است که اگر دو حکم، نفسی باشند، مخالفت و امتثال مستقل و عقاب و ثواب مستقلی از هم دارند یعنی اگر فوریت حج واجب نفسی باشد چنانچه مکلف حج را به تاخیر انداخت حتی اگر حج را بعداً هم انجام دهد یک واجب را انجام داده است که اصل حج است و یک واجب را هم ترک کرده است و برای ترک آن عقاب می شود ولی اگر وجوب فوریت طریقی باشد و به جهت حفظ وجوب حج باشد در اینجا عقاب بر معصیت ندارد بلکه تنها حکم ظاهری را مخالفت کرده است و مثل جایی است که وجوب احتیاط دارد و مکلف احتیاط نکرده ولی واقعاً هم حرام نبوده است لذا مخالفت حکم واقعی نکرده است ولی تجری کرده است که عقاب تجری دارد.

۲) فرق دوم که مهم تر از اولی است، این است که اگر فوریت حکم طریقی باشد - حکم طریقی همیشه برای حفظ حکم واقعی و ذو الطریق است - فلذا احکام طریقی چه امارات الزامی باشند و چه اصل احتیاط شرعی، در موارد تردد و شک جاری هستند و موضوعشان مقید به شک است بخلاف این که اگر حکم نفسی باشد چرا که دیگر مخصوص به موارد تردد و شک نیست ولهذا در مانحن فیه اگر وجوب فوریت طریقی و برای حفظ وجوب حج باشد قهرا این در جایی است که مکلف احتمال دهد اگر امسال به حج نرود و تاخیر بیاندازد نتواند در سال آینده انجام دهد اما اگر علم دارد که شرایط در سال آینده هم محفوظ و باقی است و احتمال تفویت نیست جعل حکم طریقی برای وی معقول نیست تا بخواهد به عنوان حکم ظاهری، تفویت حج را حفظ کند چون واقع محفوظ است پس جعل این حکم طریقی معنی ندارد .

ص: ۱۰۰

نتیجه:

بنابراین اگر کسی خواست از این روایات حکم طریقی استفاده کند نتیجه اش همین می شود که وجوب فوریت مخصوص به موارد احتمال تفویت خواهد بود و نسبت به کسی که عالم به عدم تفویت است ثابت نخواهد بود چون که این جعل برای انسان عالم لغو می باشد مثل جعل ایجاب احتیاط است برای کسی که علم دارد به عدم حرمت - که معقول نیست - پس اگر حکم به فوریت طریقی باشد این روایات شامل موارد علم به عدم تفویت در فرض تأخیر نمی شود اما اگر نفسی باشد فی نفسه واجب است ولو اینکه مکلف هم علم داشته باشد که در سال آینده می تواند حج را انجام دهد و تفویت نمی شود.

حکم فوریت وجوب حج از منظر روایات:

لهذا باید دید که از این روایات کدام یک از دو حکم استفاده می شود آیا حکم طریقی فوریت استفاده می شود که شارع آن را قرار داده است به جهت این که حج حفظ شود و تفویت نشود و در حقیقت احتمال تفویت را منجز قرار داده است ولهذا در جایی که مکلف می داند حج تفویت نمی شود دیگر این حکم باقی نخواهد بود و یا این که فوریت حکم نفسی است تا این وجوب اطلاق داشته باشد حتی در مورد علم به عدم تفویت حج در سال آینده .

گفته شده که ظاهر این روایات همان حکم طریقی است هر چند که مولوی هم است یعنی این وجوب شرعی فوریت و یا عدم تسویف، یک حکم طریقی است و شارع، آن را مثل وجوب احتیاط جعل کرده است در حقیقت احتمال تفویت را شرعاً منجز قرار داده و جعل احتیاط در آن کرده است.

دلیل طریقی بودن فوریت وجوب حج:

چون که در ذیل روایات تسویف آمده است (وَ إِنْ مَاتَ عَلَی ذَلِکَ فَقَدْ تَرَکَ شَرِیعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ) و همین قرینه است بر طریقیت آن

مثال:

در صحیحه معاویه بن عمار آمده است (وَ إِنْ کَانَ سَوَّفَهُ لِلتِّجَارَةِ فَلَا یَسَعُهُ وَ إِنْ مَاتَ عَلَی ذَلِکَ فَقَدْ تَرَکَ شَرِیعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ- إِذَا هُوَ یَجِدُ مَا یَحُجُّ بِهِ الْحَدِیث).((۱))

و این ذیل مشعر است به اینکه تسویف جایز نیست و اگر تسویف کرد و منجرّ به تفویت و ترک حج شد شریعتی از شرایع اسلام را ترک کرده است پس این حکمی است به جهت عدم تفویت وجوب حج و خودش واجب نفسی مستقلی نیست .

همچنین در صحیحه حلبی آمده است (وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْر عَنْ حَمَّاد عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)قَالَ: إِذَا قَدَرَ الرَّجُلُ عَلَی مَا یَحُجُّ بِهِ ثُمَّ دَفَعَ ذَلِکَ وَ لَیْسَ لَهُ شُغُلٌ یَعْذِرُهُ بِهِ فَقَدْ تَرَکَ شَرِیعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ الْحَدِیثَ).((۲))

در روایت علی بن ابی حمزه نیز آمده است (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی حَمْزَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه (علیه السلام) أَنَّهُ قَالَ: مَنْ قَدَرَ عَلَی مَا یَحُجُّ بِهِ وَ جَعَلَ یَدْفَعُ ذَلِکَ وَ لَیْسَ لَهُ عَنْهُ شُغُلٌ یَعْذِرُهُ اللَّهُ فِیهِ حَتَّی جَاءَه الْمَوْتُ فَقَدْ ضَیَّعَ شَرِیعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ)((۳))

ص: ۱۰۲

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۵، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۶، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۸، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

همگی ناظر به تضییع اصل حج است

و معتبره محمد بن الفضیل می فرماید (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَیْلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ(علیه السلام)عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَل وَ مَنْ کانَ فِی هذِهِ أَعْمیً فَهُوَ فِی الْآخِرَهِ أَعْمی وَ أَضَلُّ سَبِیلًا - فَقَالَ نَزَلَتْ فِیمَنْ سَوَّف الْحَجَّ حَجَّهَ الْإِسْلَامِ وَ عِنْدَهُ مَا یَحُج بِهِ فَقَالَ الْعَامَ أَحُجُّ الْعَامَ أَحُجُّ حَتَّی یَمُوتَ قَبْلَ أَنْ یَحُجَّ)((۱))

نتیجه:

پس این روایات همه دارای این ذیل هستند که قرینه می شوند بر طریقیت وجوب فوریت و عدم تسویف بلکه گفته شده صدر صحیحه معاویه نیز که می فرماید (قَال هَذِه لِمَن کَانَو عِنْدَهُ مَالٌ وَ صِحَّهٌ وَ إِنْ کَانَ سَوَّفَهُ لِلتِّجَارَهِ فَلَا یَسَعُهُ) می خواهد آیه را تفسیر کند و آن را از آیه استفاده کند با این حال که در آیه تسویف نیامده بود پس این وجوب نفسی دیگری نیست.

علی أی حال صدر و ذیل روایات قرینه می شود که مراد از وجوب عدم تسویف مولوی است ولی حکم طریقی است بنابراین جایی که مکلف علم دارد که سال آینده می تواند حج را انجام دهد دیگر این روایات اطلاق نخواهد داشت و لازمه عقلی آن نیز آن است که اگر اتفاقا هم حج فوت شود و علمش خطا رفته باشد باز هم معذور است و در نتیجه فوریت محدود می شود به جایی که تفویت به جهت تأخیر محتمل باشد و جایی که این احتمال نباشد فوریت نخواهد بود یعنی این فوریت شرعی مثل فوریت عقلی می شود که اگر علم به عدم تفویت داشت قاعده شغل یقینی جاری نمی شود و باید احتمال تفویت را بدهد تا آن قاعده جاری شود این جا هم فوریت شرعی مثل همان فوریت عقلی می شود از نظر سعه وضیق و در نتیجه تسویفی محرَّم می شود به حرمت شرعی طریقی که در تأخیر، احتمال تفویت بوده و علم به عدم تفویت نباشد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۷-۲۸، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

نفسی و یا طریقی بودن وجوب فوریت حج ۹۳/۰۹/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نفسی و یا طریقی بودن وجوب فوریت حج

مسأله: لا خلاف فی أن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوری : بمعنی أنه یجب المبادره إلیه فی العام الأول ... (۱)

بحث در جهت دوم بود و در اینکه آیا از روایات فوریت یا عدم تسویف و تاخیر حج به سال بعد حکم شرعی که استفاده شده است، یک واجب نفسی است یا طریقی که حکم ظاهری است یعنی شارع احتیاط شرعی را در مورد تأخیری که احتمال تفویت حج در آن است جعل می کند لهذا در جایی که انسان علم دارد به اینکه در سال آینده حج را امتثال می کند، دیگر این حکم طریقی آنجا را نمی گیرد و این وجوب یا منع تسویف طریقی همان منجزیت احتمال تفویت را ثابت می کند ولی شرعا که یک اثرش این است که در جایی که این احتمال نباشد این حکم ظاهری و طریقی موجود نیست بخلاف وقتی که فوریت و عدم تأخیر واجب نفسی بود که در این صورت مطلقا تاخیر جایز نیست حتی با علم به عدم تفویت حج لذا باید دید کدام یک از دو حکم مستفاد از روایات است.

استفاده طریقیت از روایات:

عرض شد برخی گفته اند تعبیر ذیل که در اکثر روایات آمده بود (فَلْيَمُتْ يَهُودِيّاً أَوْ نَصْرَانِيّا) ((۲))یا (إِنْ مَاتَ وَ قَدْ تَرَكَ الْحَجَّ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَام) ((۳)) قرینه است که مقصود همان حکم طریقی است و آنچه را که منظور شارع است این است که حج تفویت نشود و احتمال تفویت حج شرعاً هم احتیاط دارد; ما عرض می کنیم این مطلب تمام نیست.

ص: ۱۰۴

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۴۲، ط.ج

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۹-۳۰، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۷، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۵، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

اشکال اول بر این قول:

به این جهت که ممکن است منظور از ذکر این ذیل این مطلب باشد که غرض و حکمت از جعل وجوب فوریت و عدم تسویف حفظ حج باشد و این که شریعتی از شرایع ترک نشود بدون اینکه خود وجوب طریقی باشد، یعنی وجوب نفسی هم با این می سازد که غرض از آن حفظ حج باشد - با بیش از آن هم سازگار است - تا حکم طریقی زیرا که موارد قطع مکلف بعدم تفویت - که ممکن است جهل مرکب باشد - را هم در بر می گیرد لهذا ذکر این غرض در ذیل امر به عدم تسویف به هیچ وجه نمی تواند قرینه بر تقیید عدم تسویف به موارد احتمال تفویت باشد .

نتیجه:

حاصل این که ذکر این ذیل دال بر آن است که غرض از منع از تسویف حفظ حج است نه این که وجوب فوریت یا حرمت تسویف مقید به فرض احتمال تفویت است و این که غرض و ملاک حکمی، غیری و یا طریقی باشد آن حکم را طریقی ظاهری نمی کند مگر این که در موضوع آن حکم قید عدم علم اخذ شده باشد بلکه این غرض با نفسی بودن حکم بیشتر تناسب دارد چون که مانع از اقدام مکلف به تأخیر می شود حتی در موارد علم یا اطمینانش به عدم تفویت که معمولاً طبع مکلفین به آن تمایل دارد. بنابر این، هیچ گونه قرینتی در ذیل یا صدر این روایات بر تقیید (لایسعه التسویف) به موارد احتمال تفویت موجود نمی باشد و آنچه ذکر شده است با وجوب نفسی عدم تسویف سازگاری بیشتری دارد.

ص: ۱۰۵

اشکال دوم بر این قول:

خود این ذیل هم اطلاق دارد چرا که اگر مقید بود به فرض ترک با احتمال تفویت، نافع بود و ممکن بود که بگوییم که مقید صدر هم می شود ولیکن جمله (اِنْ مَاتَ وَ قَدْ تَرَکَ الْحَجَّ فَقَدْ تَرَکَ شَرِیعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامَ) که در ذیل آمده است هم اطلاق دارد که اگر کسی بمیرد و حج را ترک کند حتی اگر با قطع به عدم تفویت، ترک کرده است، معذب می شود و این نکته، اطلاق دارد و موت اتفاقی و غیر منتظره را هم در بر می گیرد که لازمه اش نفسی بودن فوریت و عدم تسویف است و الا معذور عقلی خواهد بود و عذابش ممکن نیست.

نتیجه:

بنابراین هم ذیل و هم صدر روایات اطلاق دارد که مقید نیست به جایی که مکلف در تأخیر احتمال تفویت می دهد ولهذا برخی از روایات که عدم تسویف با موت در یک جمله آمده بود نیز از این جهت اطلاق دارند مانند صحیحه حلبی (ثُمَّ دَفَعَ ذَلِکَ وَ لَیْسَ لَهُ شُغُلٌ یَعْذِرُهُ بِهِ فَقَدْ تَرَکَ شَرِیعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ الْحَدِیثَ)((۱))که این لسان هم همین گونه مطلق است چه تأخیر منجر به موت با احتمال تفویت بوده و چه نبوده، مشمول این صحیحه است که لازمه این اطلاق نفسی بودن فوریت است تا چه رسد به روایاتی که جمله ذیل در آنها، مستقل از صدر است مثل صحیحه حلبی و معاویه بن عمار که گذشت.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۶، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

خلاصه اشکال اول:

ذکر ذیل در آن روایات قرینیت ندارد به طریقی بودن حکم و تقیید صدر به عدم تسویف که محتمل التفویت است.

خلاصه اشکال دوم:

خود این ذیـل هم مطلق است و در نتیجه مسـتفاد از این روایات همانگونه که مشـهور فرموده انـد وجوب فوریت به عنوان یک حکم نفسـی است و اختصـاص به تـأخیری نـدارد که در آن احتمال تفویت وجود دارد و همچنین در روایت دسـته دوم نیز می توان به همین اطلاق اسـتدلال کرد، هم بر اصل فوریت و هم نفسـی بودن وجوب آن مانند صحیحه ذریح محاربی و ابوبصیر و معاویه بن عمار که در دسته دوم گذشت.

روایت اول:

(وَ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ زِيَاد عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِيثَمِي عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِی بَصِير قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه(علیه السـلام) يَقُول مَنْ مَاتَ وَ هُوَ صَحِيحٌ مُوسِرٌ لَمْ يَحُجَّ فَهُوَ مِمَّنْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَل وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَهِ أَعْمی قَالَ قُلْتُ: سُبْحَانَ اللَّهِ أَعْمَی قَالَ نَعَمْ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَعْمَاهُ عَنْ طَرِيقِ الْحَقِّ).((۱)) این لسان هم شامل همه کسانی می گردد که حـج را ترک کرده اند تا از دنیا رفته اند - یعنی به تأخیر انداختن حج حتی به جهت علم و یا اطمینان به عدم تفویت بوده ولی موفق به حـج نشده اند - و این اطلاق مسـتلزم وجوب فوری ونفسـی حج است و الا معذور بوده و عذاب نمی شود و ادعای عدم اطلاق این روایت نسبت به چنین فروضی واضح الفساد است.

ص: ۱۰۷

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۷، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

روایت دوم:

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيّ الْأَشْعَرِي عَنْ مُحَمَّدِ بْن عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ ذَرِيحِ الْمُحَارِبِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)قَالَ: مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَحُجَّ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ لَمْ يَمْنَعْهُ مِنْ ذَلِكَ حَاجَةٌ تُجْحِفُ بِهِ أَوْ مَرَضٌ لَا يُطِيقُ فِيهِ الْحَجَّ أَوْ سُلْطَانٌ يَمْنَعُهُ فَلْيَمُتْ يَهُودِيّاً أَوْ نَصْرَانِيّا)((۱))

و این روایت نیز اطلاق دارد و به همین اطلاق هم تمسک شده است که هم اصل وجوب عدم تسویف و فوریت را می توان استفاده کرد و هم این که وجوب فوریت حکم نفسی است زیرا آن را ضمن معاذیر علم به عدم تفویت نیاورده است لهذا دلالت این روایات -

وجوب فوریت نفسی است:

هم دسته اول و هم دسته دوم - بر وجوب فوریت و عدم جواز تسویف به سال دیگر به عنوان حکم نفسی واضح است همانگونه که مشهور فوریت حج را به همین معنا، از این روایات استفاده کرده اند و تشکیک در آن تشکیک فی غیر محله است.

نظر مرحوم سید:

سپس مرحوم سید(رحمه الله) فرماید (فلو خالف و أخر مع وجود الشرائط بلا عذر یکون عاصیا بل لا یبعد کونه کبیره کما صرح به جماعه و یمکن استفادته من جمله من الأخبار)((۲))

اگر مستطیع حج را به تاخیر بیاندازد، چه بعد آن را انجام بدهد و چه انجام ندهد، وجوب فوریت را عصیان کرده است لذا خود تاخیر را ولو منجر به ترک حج نشود عصیان دانسته است و این حکم به این معناست که فوریت، تکلیف واقعی و نفسی است و عصیانی مستقل از وجوب حج دارد که لازمه وجوب نفسی است اما اگر قائل به وجوب طریقی یا عقلی فوریت شدیم در این صورت عصیان نیست بلکه یا تجری محض است اگر وجوب احتیاط، تنها عقلی باشد نه شرعی و قهراً در جایی است که احتمال تفویت بدهد و اگر گفتیم که وجوب عدم تاخیر شرعی طریقی است باز هم در صورت تأخیر حج و انجام گرفتن آن در سالهای بعد تجری شده است نه عصیان، زیرا که عصیان، مخالفت با حکم واقعی است که در اینجا صورت گرفته است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۹-۳۰، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۷، ط آل البیت.

۲- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۴۴، ط.ج

تفاوت تجری در مخالف با احتیاط و تجری در بحث ما:

البته این تجری از تجری حکم عقل محض به اشتغال و احتیاط بالاتر است زیرا که در این جا مخالفت حکم شرع هم کرده است - لیکن حکم شرعی ظاهری نه واقعی - و مثل ظرفی است که در آن خمریت یا نجاست را استصحاب کند و تناول نماید و حال آنکه واقعاً خمر یا نجس نباشد در این جا تجری شده است ولی عصیان نشده است.

نتیجه:

پس طبق دو مبنایی که می گوید وجوب فوری عقلی و از باب قاعده اشتغال است و یا شرعی طریقی است در این جا تجری شده است ولی این دو تجری با هم فرق می کند از این جهت که برخی در تجری حکم عقل قائل شده اند که استحقاق عقاب ندارد - البته صحیحش این است که استحقاق عقاب دارد - و اساساً عقاب بر جرأت و تمرّد بر حکم مولی است که أعم از معصیت و تجری است و اما معمولاً ـ در تجری نسبت به حکم شرعی طریقی چون که مخالفت امر طریقی شارع شده است، قائلند که استحقاق عقاب دارد بعد در ذیل اضافه می کند (بل لا یبعد کونه کبیره کما صرح به جماعه) ((۱)) که این معصیت کبیره هم هست و این حکم مبتنی است بر این که مستفاد از روایات این باشد که فوریت، واجب نفسی است تا آن را عصیان کرده باشد زیرا که در تعریف کبیره اخذ شده است که معصیتی باشد که خداوند بر آن وعده عذاب داده باشد که این عنوان، قطعاً بر تجری صادق نیست.

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۴۴، ط.ج

کبیره بودن ترک فوریت ۹۳/۰۹/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:کبیره بودن ترک فوریت

مسأله: لا خلاف فی أن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوری : بمعنی أنه یجب المبادره إلیه فی العام الأول ... (۱)

بحث در ذیل مسئله یک بود که مرحوم سید(رحمه الله) فرمود (بل لا یبعد کونه کبیره کما صرح به جماعه و یمکن استفادته من جمله من الأخبار)((۲)) به این معنا که ترک فوریت، کبیره است و اخباری هم بر آن دلالت دارد که در این بحث می توان به وجوهی استدلال کرد.

وجه اول از استدلال بر کبیره بودن ترک فوریت:

تمسک به اطلاق صحیحه عبد العظیم حسنی است که صاحب وسائل آن را در ابواب جهاد آورده است.

(وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ الْعَظِیمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِیِّ قَالَ حَدَّثَنِی أَبُو جَعْفَرٍ الثَّانِی(علیه السلام) قَالَ سَمِعْتُ أَبِی یَقُولُ سَمِعْتُ أَبِی مُوسَی بْنَ جَعْفَرٍ(علیه السلام) یَقُول دَخَلَ عَمْرُو بْنُ عُبَیْد عَلَی أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) فَلَمَّا سَلَّمَ وَ جَلَسَ تَلَا هَذِهِ الْآیَةَ وَ الَّذِینَ یَجْتَنِبُونَ کَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ ثُمَّ أَمْسَکَ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) مَا أَسْکَتَکَ قَالَ أُحِبُّ أَنْ أَعْرِفَ الْکَبَائِرَ مِنْ کِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَقَالَ ... مَنْ تَرَکَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّداً- فَقَدْ بَرِئَ مِنْ ذِمَّةِ اللَّهِ وَ ذِمَّةِ رَسُولِهِ وَ نَقْضُ الْعَهْدِ وَ قَطِیعَةُ الرَّحِمِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَقُولُ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ قَالَ فَخَرَجَ عَمْرٌو وَ لَهُ صُرَاخٌ مِنْ بُکَائِهِ وَ هُوَ یَقُولُ هَلَکَ مَنْ قَالَ بِرَأْیِهِ وَ نَازَعَکُم فِی الْفَضْلِ وَ الْعِلْمِ)((۳)).

ص: ۱۱۰

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۴۲، ط.ج

۲- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۴۴، ط.ج

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۵، ص۳۱۸ - ۳۱۹، أبواب جهاد النفس وما یناسبه، باب ۴۶، ط آل البیت.

مفهوم فرض روایت:

که اگر (فرض) را در این فقره از روایت که می فرماید (مِمَّا فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ) به معنای وجوب بگیریم معنایش خیلی وسیع می شود که قطعاً این معنا مقصود نیست و باید گفت منظور از (مِمَّا فَرَضَ اللَّهُ) فرض در کتاب و قرآن است چنانچه سؤال سائل هم درصدر از ما فی کتاب الله است و امام(علیه السلام) هم در جواب نسبت به هر کبیره ای به کتاب خدا تمسک کرده است پس مقصود، ما فرض فی کتاب الله است و ما این روایت را منضم می کنیم به صحیحه معاویه بن عمار که در صدرش آمده بود.

شاهدی بر ادعا در رابطه با مفهوم فرض در روایت قبل:

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطُّوسِیّ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِید عَنْ فَضَالَهَ بْنِ أَیُّوبَ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّار عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(رحمه الله)قَالَ: قَالَ اللَّهُ تَعَالَی وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ- مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا- قَالَ هَذِه لِمَنْ کَانَ عِنْدَهُ مَال وَ صِحَّهٌ وَ إِنْ کَانَ سَوَّفَهُ لِلتِّجَارَهِ فَلَا یَسَعُه)((۱)) که گفته می شود امام(علیه السلام) از آیه حج فوری بودن وجوب را فهمیده یعنی از آیه، هم وجوب را و هم فوریت را استفاده کرده است که می فرماید (قَالَ هَذِه لِمَنْ کَانَ عِنْدَهُ مَال وَ صِحَّهٌ وَ إِنْ کَانَ سَوَّفَهُ لِلتِّجَارَهِ فَلَا یَسَعُه) پس فوریت حج هم از مما (مِمَّا فَرَضَ اللَّهُ) می شود و ترک آن به حکم صحیحه عبدالعظیم الحسنی از کبائر محسوب می شود که این استدلال قابل مناقشه است.

ص: ۱۱۱

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۵، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

اشکال اول بر استدلال:

صحیحه معاویه ظهور ندارد که امام(علیه السلام)(فَلَا یَسَعُهُ) را از آیه فهمیده باشد بلکه بیش از این دلالت ندارد که بخواهد (مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا) را معنا کند که این به معنای قدرت عقلی نیست که در همه تکالیف شرط است بلکه مقصود از استطاعت معنای اضیقی است که داشتن زاد و راحله است به این نحو که هم دارای مال باشد و هم صحیح باشد و معلوم نیست که امام(علیه السلام)می خواستند بگویند که (اِنْ کَانَ سَوَّفَهُ لِلتِّجَارَهِ فَلَا یَسَعُهُ) را از آیه استفاده کرده اند به طوری که آیه دال بر فوریت است و لااقل از اجمال است.

اشال دوم بر استدلال:

فرض کنیم که امام(علیه السلام)می خواهند (فَلَا یَسَعُه) را از آیه استفاده کنند مجرد این که چیزی در قرآن، فرض محسوب می شود برای کبیره بودن کافی نیست بلکه باید در قرآن بر آن وعید به عذاب هم آمده باشد زیرا که در روایات متعددی این مطلب وارد شده است و کبائر به فرائض و احکامی که خداوند در کتاب بر مخالفت آنها عذاب الهی قرار داده باشد تفسیر شده است مانند صحیحه ابن محبوب.

روایات پیرامون وعده عذاب بر گناه کبیره:

۱) (مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّه مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد عَنِ ابْنِ مَحْبُوب قَالَ: کَتَبَ مَعِی بَعْضُ أَصْحَابِنَا إِلَی أَبِی الْحَسَنِ(علیه السلام)یَسْأَلُهُ عَنِ الْکَبَائِرِ کَم هِی وَ مَا هِی فَکَتَبَ الْکَبَائِرُ مَنِ اجْتَنَبَ مَا وَعَدَ اللَّهُ عَلَیْهِ النَّارَ کَفَّرَ عَنْهُ سَیِّئَاتِهِ إِذَا کَانَ مُؤْمِناً).((۱))

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۵، ص۳۱۸، أبواب جهاد النفس وما یناسبه، باب ۴۶، ط آل البیت.

۲) صحیحه محمد بن مسلم (و عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْکَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِم عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)قَالَ: الْکَبَائِرُ سَبْعٌ قَتْلُ الْمُؤْمِنِ مُتَعَمِّداً وَ قَذْفُ الْمُحْصَنَهِ وَ الْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ وَ التَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهِجْرَهِ وَ أَکْلُ مَالِ الْیَتِیمِ ظُلْماً وَ أَکْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَیِّنَهِ وَ کُلُّ مَا أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَیْهِ النَّارَ).((۱))

۳) صحیحه علی بن جعفر (عَلِی بْنُ جَعْفَر فِی کِتَابِهِ عَنْ أَخِیهِ مُوسَی بْنِ جَعْفَر(علیه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْکَبَائِرِ الَّتِی قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَل إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْه - قَالَ الَّتِی أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَیْهَا النَّار).((۲))

و صحیحه ابو بصیر (... عن ابی عبدالله(علیه السلام) قال سمعته یقول «و من یؤت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیراً» قال معرفه الامام و اجتناب الکبائر التی اوجب الله علیها النار)((۳)) و روایات دیگری نیز به همین مضمون وجود دارد.

تقیید عنوان ما فرض الله:

این روایات عنوان، (ما فرض الله) در صحیحه عبدالعظیم حسنی را قید می زند که مراد معصیت و مخالفتی است که در قرآن بر آن وعده نار داده شده باشد و نسبت به فوریت - حتی اگر از آیه حج هم استفاده شود - در قرآن وعده به عذاب در مورد آن داده نشده است و تعبیر به (و من کفر) در ذیل آیه حج هم اگر بر عذاب کفار در آخرت دلالت داشته باشد نسبت به تارک اصل حج است نه ترک فوریت به تنهایی بلکه شاید بتوان گفت که صحیحه عبد العظیم حسنی در این معنا ظهور ندارد که مجرد ذکر واجبی در قرآن و ترک آن، کبائر است بلکه باید قید عذاب آخرتی هم بر آن قرار داده باشد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۵، ص۳۲۲، أبواب جهاد النفس وما یناسبه، باب ۴۶، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۵، ص۳۲۶، أبواب جهاد النفس وما یناسبه، باب ۴۶، ط آل البیت.
۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۵، ص۳۱۵، أبواب جهاد النفس وما یناسبه، باب ۴۵، ط آل البیت.

دلیل بر این ادعا:

زیرا که این مقطع در صحیحه در ذیل ترک صلات و شرب خمر و ضمن کبائری دیگر بیان شده است که امام(علیه السلام) برای هر کدام که بر می شمارد آیه ای از قرآن را هم ذیل آن می آورد که دال بر وعید به عذاب است و در این سیاق وقتی فقره (أَوْ شَیْئاً مِمَّا فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ) که در کلام امام(علیه السلام) ذکر می شود، منصرف می شود به ترک فرائضی مثل ترک نماز و صوم از فرائض مهم و اساسی ذکر شده در قرآن که در ترکشان هم، وعید به نار داده شده است و بیش از این از صحیحه استفاده نمی شود که باید از فرائضی باشد که از قبیل همین موارد باشد بنابراین اگر هم از صحیحه معاویه بن عمار این را بفهمیم که امام(علیه السلام) از آیه استفاده کرده باز هم کافی نیست که از کبائر باشد .

وجه دوم از استدلال بر کبیره بودن ترک فوریت:

تمسک به اطلاق روایاتی است که گذشت که می فرمود (قال هو ممن قال الله تعالی و نحشره یوم القیامه أعمی) و یا (مَن سَوَّف الْحَجَ حَتَّی یَمُوت، بَعَثَه اللَّهُ ا یَوْمَ الْقِیَامَهِ یَهُودِیّاً، أَوْ نَصْرَانِیّاً وَ إِذَا مَاتَ عَلَی ذَلِکَ، فَقَدْ تَرَکَ شَرِیعَهً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَام) که این روایات قطعاً تسویفی را که موجب ترک حج شود را فاعل کبیره و موجب عذاب نار قرار داده است و ما عرض کردیم اطلاق آن شامل جایی که در آن احتمال تفویت هم نمی دهد می گردد یعنی اگر تاخیرش به گونه ای باشد که احتمال تفویت در آن نباشد و مکلف عالم است که سال دیگر می تواند حج را انجام دهد بازهم عذاب الهی دارد و همچنین از این اطلاق، نفسی بودن را هم استفاده کردیم یعنی عدم جواز تاخیر حتی در جایی که می داند سال بعد وجوب حج را امتثال کرده و انجام می دهد و معنای این اطلاق این است که این شخص در چنین موردی هم روز قیامت معذب به عذاب نار است با این که این شخص عقلاً به لحاظ ترک وجوب حج معذور است و عقاب نمی شود پس این عقاب، بر ترک واجب دیگری است که همان ترک و عصیان فوریت حج است که واجب نفسی است و این دلیل است بر این که عصیان این واجب هم عذاب الهی دارد و از کبائر است. بنابر این می توان از این اطلاق در این روایات کبیره بودن فوریت حج را هم استفاده کرد .

ص: ۱۱۴

اشکال:

این وجه هم درست نیست چون این روایت بیش از این دلالت ندارد که عصیان فوریت حج که واجب دیگری است در جایی که با ترک اصل حج توام باشد موجب می شود که عاصی معذب شود به عذاب شدید الهی یعنی در این صورت اعمی محشور می شود و یا کافر می میرد و بیش از این دلالت ندارد که اگر تنها فوریت را عصیان کند ولی حج را در سال بعد انجام دهد بازهم دچار همان عذاب خواهد شد و این مقدار برای ما نافع نیست چرا که مرحوم سید(رحمه الله) درصدد است بفرماید که اگر سال بعد و یا سال های بعد هم به حج برود و تنها فوریت را مخالفت کرده است باز مرتکب کبیره شده است و بین این دو ملازمه نیست که آنجا که ترک فوریت و تسویف منجر به ترک حج شود، کبیره است و ترک فوریت در جایی که سال بعد حج را بجا می آورد هم کبیره باشد .

وجه سوم از استدلال بر کبیره بودن ترک فوریت:

استفاده کبیره بودن از دو روایتی است که مرحوم صدوق(رحمه الله) نقل کرده است که یکی از آنها مرسلاً در تحف العقول هم آمده است.

روایت اول:

حدیث فضل بن شاذان از امام رضا(علیه السلام) (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّد(علیه السلام)فِی حَدِیثِ شَرَائِعِ الدِّینِ قَالَ: وَ الْکَبَائِرُ مُحَرَّمَهٌ وَ هِیَ الشِّرْکُ بِاللَّهِ وَ قَتْلُ النَّفْسِ الَّتِی حَرَّمَ اللَّهُ وَ عُقُوقُ الْوَالِدَیْنِ وَ الْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ وَ أَکْلُ مَالِ الْیَتِیمِ ظُلْماً وَ أَکْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَیِّنَهِ وَ قَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ وَ بَعْدَ ذَلِکَ الزِّنَا وَ اللِّوَاطُ وَ السَّرِقَهُ وَ أَکْلُ الْمَیْتَهِ وَ الدَّمِ وَ لَحْمِ الْخِنْزِیرِ وَ مَا أُهِلَّ لِغَیْرِ اللَّهِ بِهِ مِنْ غَیْرِ ضَرُورَه وَ أَکْلُ السُّحْتِ وَ الْبَخْسُ فِی الْمِیزَانِ وَ الْمِکْیَالِ وَ الْمَیْسِرُ وَ شَهَادَهُ الزُّورِ وَ الْیَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ وَ الْأَمْنُ مِنْ مَکْرِ اللَّهِ وَ الْقُنُوطُ مِنْ رَحْمَهِ اللَّهِ وَ تَرْکُ مُعَاوَنَهِ الْمَظْلُومِینَ وَ الرُّکُونُ إِلَی الظَّالِمِینَ وَ الْیَمِینُ الْغَمُوسُ وَ حَبْسُ الْحُقُوقِ مِنْ غَیْرِ عُسْرٍ وَ اسْتِعْمَالُ التَّکَبُّرِ وَ التَّجَبُّرُ وَ الْکَذِبُ وَ الْإِسْرَافُ وَ التَّبْذِیرُ وَ الْخِیَانَهُ وَ الِاسْتِخْفَافُ بِالْحَج وَ الْمُحَارَبَهُ لِأَوْلِیَاءِ اللَّهِ وَ الْمَلَاهِی الَّتِی تَصُدُّ عَنْ ذِکْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَکْرُوهَهٌ کَالْغِنَاءِ وَ ضَرْبِ الْأَوْتَارِ وَ الْإِصْرَارُ عَلَی صَغَائِرِ الذُّنُوبِ.)((۱))

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۵، ص۳۳۱، أبواب جهاد النفس وما یناسبه، باب ۴۶، ط آل البیت.

روایت دوم:

حدیث أعمش از امام رضا(علیه السلام) (وَ فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ بِأَسَانِیدِهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَا(علیه السلام) فِی کِتَابِهِ إِلَی الْمَأْمُونِ قَالَ: الْإِیمَانُ هُوَ أَدَاءُ الْأَمَانَهِ وَ اجْتِنَابُ جَمِیعِ الْکَبَائِرِ وَ هُوَ مَعْرِفَهٌ بِالْقَلْبِ وَ إِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْکَانِ إِلَی أَنْ قَالَ وَ اجْتِنَابُ الْکَبَائِرِ وَ هِیَ قَتْلُ النَّفْسِ الَّتِی حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَی وَ الزِّنَا وَ السَّرِقَهُ وَ شُرْبُ الْخَمْرِ وَ عُقُوقُ الْوَالِدَیْنِ وَ الْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ وَ أَکْلُ مَالِ الْیَتِیمِ ظُلْماً وَ أَکْلُ الْمَیْتَهِ وَ الدَّمِ وَ لَحْمِ الْخِنْزِیرِ وَ مَا أُهِلَّ لِغَیْرِ اللَّهِ بِهِ مِنْ غَیْرِ ضَرُورَه وَ أَکْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَیِّنَهِ وَ السُّحْتُ وَ الْمَیْسِرُ وَ هُوَ الْقِمَارُ وَ الْبَخْسُ فِی الْمِکْیَالِ وَ الْمِیزَانِ وَ قَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ وَ الزِّنَا وَ اللِّوَاطُ وَ الْیَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ وَ الْأَمْنُ مِنْ مَکْرِ اللَّهِ وَ الْقُنُوطُ مِنْ رَحْمَهِ اللَّهِ وَ مَعُونَهُ الظَّالِمِینَ وَ الرُّکُونُ إِلَیْهِمْ وَ الْیَمِینُ الْغَمُوسُ وَ حَبْسُ الْحُقُوقِ مِنْ غَیْرِعُسْرِ وَ الْکَذِبُ وَ الْکِبْرُ وَ الْإِسْرَافُ وَ التَّبْذِیرُ وَ الْخِیَانَهُ وَ الِاسْتِخْفَاف بِالْحَج وَ الْمُحَارَبَهُ لِأَوْلِیَاءِ اللَّهِ وَ الِاشْتِغَالُ بِالْمَلَاهِی وَ الْإِصْرَارُ عَلَی الذُّنُوبِ...)((۱)) (۲)

در این دو روایت استخفاف به حج کبیره محسوب شده و گفته می شود تسویف و ترک حج در سال استطاعت که واجب فوری است مصداق آن است.

اشکال اول:

ص: ۱۱۶

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۵، ص ۳۳۰ - ۳۲۹، أبواب جهاد النفس وما یناسبه، باب ۴۶، ط آل البیت.

۲- تحف العقول، ابن شعبه الحرانی، ص۴۲۲.

این استدلال هم درست نیست چرا که استخفاف، غیر از ترک فوریت است و اضیق است از مجرد تسویف، استخفاف حالت لا ابالی گری بودن و خفیف شمردن و بی اعتنا بودن است ولی مجرد یکسال تاخیر انداختن با عزم به انجام دادن در سال آینده را استخفاف بالحج نمی گویند مخصوصاً کسی که خودش را آماده می کند و جازم برای انجام و تشرف به حج است بله، اگر بنای بر ترک داشته باشد و به حج رفتن بی اعتنا باشد می توان گفت مستخف به حج است.

اشکال دوم:

مضافاً به این که در سند روایت اعمش از نظر رجالی مجاهیل وجود دارد و در مورد روایات فضل بن شاذان هم، اسانید صدوق به او محل بحث رجالی قرار گرفته است زیرا که برخی از آنها مانند (عبدالواحد بن محمد بن عبدوس نیشابوری) از مشایخ شیخ صدوق(رحمه الله) و (علی بن محمد بن قتیبه نیشاوری) شاگرد فضل بن شاذان در رجال صریحاًتوثیق نشده اند البته مشهور، اسانید شیخ صدوق(رحمه الله) را به فضل قبول دارند و بدین ترتیب کبیره بودن عصیان فوریت حج و تسویف از سال استطاعت با این وجوه ثابت نمی شود البته کبیره بودن معصیت - چه به معنای که گفتیم و از روایات استفاده می شود و چه به غیر آن - اثر فقهی ندارد نه در باب عدالت و نه در موارد دیگر که تفصیل آن به جای دیگر موکول می گردد.

جواز و عدم جواز ترک فوریت حج ۹۳/۰۹/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

ص: ۱۱۷

موضوع: جواز و عدم جواز ترک فوریت حج

مسأله: لا خلاف فی أن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوری : بمعنی أنه یجب المبادره إلیه فی العام الأول ... (۱)

بحث در مسئله اول - که فوریت وجوب حج بود - تمام شد و گفتیم که فوریت یک تکلیف و واحب نفسی است ولی این که آیا ترک فوریت کبیره است یا خیر عرض شد که از روایات، کبیره بودن استفاده نمی شود گرچه این بحث کبیره بودن و نبودن هم اثر مهمی در بر نخواهد داشت حال به هر معنایی که لحاظ شود - که معانی گوناگونی گفته شده است - هر چند در روایات به همان معنای وعده خداوند به عذاب بر آن فعل است ولیکن اثر شرعی بر عنوان کبیره بودن بار نیست و عدالت هم با فعل صغیره نیز زایل می شود.

بحث اصلی در مسئله قبل:

بنابراین آنچه که مهم است اصل وجوب فوریت و لزوم انجام آن در سال استطاعت است که آن هم ثابت است؛ هم دلیل عقلی، در اغلب موارد اقتضای آن را دارد و هم روایات که عنوان تسویف در آنها آمده بود به همین معنا است.

فوریت وجوب حج هر ساله است:

این فوریت هر ساله موجود است یعنی فوراً ففوراً است و در هر سالی صادق است پس فوراً ففورا و استمرار آن از همان دلیل عقلی و روایات نیز استفاده می شود زیرا که تسویف در تاخیر هر سال هم صادق است همچنان که احتمال تفویت در تاخیر به سال دیگر عقلاً هم منجز است .

ص: ۱۱۸

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۴۲، ط.ج

نظر مرحوم مظفر:

مرحوم مظفر (شیخ محمد حسن) در کتاب حجش، در اینجا در ذیل این مسئله بحثی را مطرح کرده است به این صورت که ممکن است کسی بگوید می توان با تمسک به روایتی بر عدم فوریت حج هم استدلال کرد و آن صحیحه معاویه بن وهب است.

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِي بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْب قَالَ: قُلْتُ لِأَبِى عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)امْرَأَةٌ لَهَا زَوْجٌ فَأَبَى أَنْ يَأْذَنَ لَهَا فِي الْحَجِّ وَ لَمْ تَحُجو حَجَّهَ الْإِسْلَامِ فَغَابَ عَنْهَا زَوْجُهَا وَ قَدْ نَهَاهَا أَنْ تَحُجَّ فَقَالَ لَا طَاعَهَ لَهُ عَلَيْهَا فِي حَجَّهِ الْإِسْلَامِ وَ لَا كَرَامَهَ لِتَحُجَّ إِن شَاءَت)((۱))

سائل در این روایت از امام(علیه السلام) می پرسد زنی که مستطیع شده و شوهرش اذن تشرف به حج را به او نداده است و ضمناً شوهر آن زن در حال سفر است ولی از این که به حج برود او را نهی کرده است آیا بر او واجب نیست که به حج برود؟ امام(علیه السلام)می فرماید: اطاعت زوج مانع از وجوب حجه الاسلام نیست و حرمتی ندارد که زن در چنین مواردی از همسرش اطاعت نکند و به حج برود و در این جا تعبیر به (اِن شَاءَت)شده است و ممکن است که گفته شود از اناطه کردن حجه الاسم به مشیئت زن، معلوم می شود این حج بر زن فوری نیست و الا باید امر را مطلق قرار می داد .

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۱۵۶، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۵۹، ط آل البیت.

اشکال:

این استدلال تمام نیست و این روایت دال بر جواز تاخیر و نفی فوریت حج نمی باشد چون مراد از (اِنْ شَاءَت) مشیئتی است که در مقابل منع زوج است و می خواهد بگوید که زوج بر چنین موردی ولایت ندارد و این تعبیر(اِنْ شَاءَت)در مقابل (فَغَابَ عَنْهَا زَوْجُهَا وَ قَدْ نَهَاهَا أَنْ تَحُجَّ) است و این که می تواند وی را اطاعت نکند علاوه بر این که عنوان (اِنْ شَاءَت) در روایت به اصل رفتن به حجه الاسلام اضافه شده است نه به فوریت آن که اگر (اِن شَاءَت) دلیل بر جواز می بود باید دلیل بر جواز ترک اصل حج هم می شد که قطعاً روایت درصدد بیان این مطلب نخواهد بود بنابراین دلالتی در این روایت بر نفی فوریت و جواز تسویف و تأخیر حج از سال استطاعت موجود نیست.

مسأله ۲:

(لو توقف إدراک الحج بعد حصول الاستطاعه علی مقدمات من السفر و تهیئه أسبابه وجب المبادره إلی إتیانها علی وجه یدرک الحج فی تلک السنه و لو تعددت الرفقه و تمکن من المسیر مع کل منهم اختار أوثقهم سلامه و إدراکا و لو وجدت واحده و لم یعلم حصول أخری أو لم یعلم التمکن من المسیر و الإدراک للحج بالتأخیر فهل یجب الخروج مع الأولی أو یجوز التأخیر إلی الأخری بمجرد احتمال الإدراک أو لا یجوز إلا مع الوثوق أقوال أقواها الأخیر و علی أی تقدیر إذا لم یخرج مع الأولی و اتفق عدم التمکن من المسیر أو عدم إدراک الحج بسبب التأخیر استقر علیه الحج و إن لم یکن آثما بالتأخیر لأنه کان متمکنا من الخروج مع الأولی إلا إذا تبین عدم إدراکه لو سار معهم أیضا)((۱))

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۲، ص۴۱۹، ط.ج

مرحوم سید(رحمه الله) در این مسئله دوم در جهاتی وارد بحث می شود که می توان آن را به چهار جهت تقسیم کرد.

جهت اول، تهیه اسباب حج:

این است که مرحوم سید(رحمه الله) می فرماید: (لو توقف إدراك الحج بعد حصول الاستطاعه علی مقدمات من السفر و تهیئه أسبابه وجب المبادره إلی إتیانهاعلی وجه یدرك الحج فی تلك السنه) در این جهت بحث در اصل وجوب تهیه اسباب و مقدمات سفر حج برای کسانی که در مکه نیستند و سفر به مکه مقدمه انجام حج است، می باشد که از باب مقدمه واجب به حکم عقل واجب است و وجوب غیری هم - بنابر قول به وجوب شرعی مقدمه واجب - پیدا می کند چون فرض بر این است که واجب فعلی شده است و وجوبش هم فوری است پس مثل بقیه واجبات است که مقدماتش عقلا واجب التحصیل است .

جهت دوم، اختیار در انتخواب قافله:

در این جهت می فرماید (و لو تعددت الرفقه و تمکن من المسیر مع کل منهم اختار أوثقهم سلامه و إدراکا) بحث می شود که اگر قافله ها متعدد بود آیا مکلف مختار است هر کدام را انتخاب کند ؟ می فرماید اگر همه در حد واحد از امکان ادارک حج باشند و از نظر وثوق به سلامت و رسیدن به حج با هم متساوی باشند می توان هر یکی را که بخواهد انتخاب کند اما در صورتی که احتمال ادراک برخی از راه ها نسبت به برخی، اوثق باشد می فرماید (اختار أوثقهم سلامه و إدراکا) و در اینجا اگر وثوق به معنای اطیمنان باشد که اطیمنان هم حجت است و علم عرفی است در این صورت بر ایشان اشکال می شود از آنجا که دیگر لازم نیست (أوثقهم سلامه) انتخاب شود هر کدام را که انتخاب کند با این قید که از آن راه اطمینان به ادراک حاصل کرده، کفایت می کند زیرا که اطمینان، حجت شرعی است و مانند علم است اما اگر منظور از اوثقهم در (أوثقهم سلامه) این باشد که ظن به رسیدن و سلامت در برخی اقوی باشد - که احتمالا این مقصود مرحوم سید(رحمه الله)باشد.

ص: ۱۲۱

دلیل این که این احتمال منظور نظر سید بوده است:

زیرا که اطمینان مانند علم در جاتی ندارد و جایی که اوثق استعمال می شود به معنای ظن اقوی یا اطمینان در مقابل ظن است – در این صورت مطلب مرحوم سید(رحمه الله)صحیح است زیرا که اگر یکی اقوی باشد و یا نسبت به یکی اطمینان و نسبت به دیگری ظن داشته باشد اینجا باید هر کدام را که ظن، در آن قوی تر است انتخاب کند و در این جا فرمایش ایشان درست است چون همان قاعده اشتغال عقلی در این جا جاری است و اقتضای آن را دارد چون که شک در قدرت منجز است و اشتغال ذمه فراغ یقینی می طلبد به معنای این که هر احتمال تفویتی منجز است یعنی نمی توان در آن برائت جاری کرد بلکه باید امتثال نمود که اگر در بعضی از راهها احتمال ادراک امتثال اقوی باشد این مقدار اضافی از احتمال امتثال هم منجز است بنابراین در این جا ترک این احتمال مومِّنی ندارد چون تکلیف فعلی بوده و اشتغال به آن یقینی است و خروج از عهده امتثال آن لازم است و شک در قدرت و عدم قدرت هم مومِّن عنه نیست.

نتیجه:

بنابراین لازم است آنچه را که احتمال امتثال در آن اقوی است، انتخاب کند بلکه اگر یکی از راه ها موهوم الادراک است و دیگری مشکوک الادراک، باید مشکوک را انتخاب کند نه موهوم را و ظاهراً نظر مرحوم سید(رحمه الله)به این مطلب است که در هر کدام ظن سلامت بیشتر از دیگری شد، این درجه زائده از احتمال ادراک، بر مکلف منجز است و این صحیح است و قبلاً گذشت که استصحاب بقای قدرت علی تقدیر انتخاب طریق غیر اوثق جاری نیست مضافاً به این که در اینجا قدرت به واسطه رفقه اول بر حج محرز است نه قدرت مطلقه بر حج، و قدرت بر حج به واسطه رفقه دوم که غیر اوثق الوصول است از ابتدا مشکوک است و حالت سابقه ندارد.

ص: ۱۲۲

جهت سوم، جواز همراهی با قافله متاخر:

این جهت در جواز تأخیر به قافله دوم تکلیفاً است که مرحوم سید(رحمه الله)می فرماید: (و لو وجدت واحده و لم یعلم حصول أخری أو لم یعلم التمکن من المسیر و الإدراک للحج بالتأخیر فهل یجب الخروج مع الأولی أو یجوز التأخیر إلی الأخری بمجرد احتمال الإدراک أو لا یجوز إلا مع الوثوق أقوال أقواها الأخیر) یعنی اگر یک قافله موجود است در جایی که علم ندارد قافله دومی خواهد بود یا خیر و یا می داند که قافله دوم هست ولیکن متأخر است که شاید با آن، حج را درک بکند آیا در چنین جایی می تواند رفتن به حج را به قافله دوم تاخیر بیاندازد تکلیفا یا خیر ؟

مسئله اختلافی است:

می فرماید در این مسئله اختلاف شده است برخی قائل به عدم جواز تاخیر شده اند مطلقا و برخی قائل به جواز تأخیر شده اند و برخی هم تفصیل داده اند و گفته اند که اگر وجود قافله دوم یقینی و ادراک حج در صورت سفر با آن اطمینانی است می تواند به تاخیر بیاندازد اما اگر نه جایز نیست به تأخیر بیاندازد می فرماید (أقوال أقواها الأخیر) که وجوب خروج با اولی مطلقا است.

اقوال:

ظاهر کلام شهیدثانی(رحمه الله)([1]) وجوب خروج با اولی مطلقا است و از مرحوم صاحب مدارک(رحمه الله)([2])قول دوم که جواز تاخیر است نقل شده است و شهید اول(رحمه الله)([3]) در دروس قائل به تفصیل شده اند - یعنی قول سوم - و مرحوم سید(رحمه الله)هم می فرماید همین قول آخری اقوا است زیرا وقتی که عدم خروج قافله دوم و یا عدم ادراک حج با آن قافله محتمل باشد این احتمال فوت منجز است هر چند احتمال ضعیف باشد مگر این که علم با اطمینان که حجت شرعی است بر عدم تفویت در کار باشد و نمی تواند آن را ترک کند چون احتمال امتثال دارد - ولو احتمال ضعیف - بنابراین قول سوم می شود .

۱- الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، الشهید الثانی، ج۲، ص۱۶۱.

۲- مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام، السید محمد بن علی الموسوی العاملی، ج۷، ص۱۸.

۳- الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه، الشهید الاول، ج۱، ص۳۱۴.

نکته:

البته یک نکته در این جاهست که اگر قضیه برعکس بود و در قافله دوم خصوصیتی بود که احتمال ادراکش اقوی از قافله اولی بود مثلاً در دومی طی مسافت با سیر هوایی است که احتمال وصول و وثوق به آن بیشتر بود این مطلب از مورد این مسئله خارج می شود که در اینجا واجب است با دومی برود .

جهت چهارم، حکم استقرار و عدم استقرار حج به سبب تاخیر:

که بحث از حکم وضعی استقرار و عدم استقرار حج در صورت تأخیر و عدم ادراک است می فرماید که (و علی أی تقدیر إذا لم یخرج مع الأولی و اتفق عدم التمكن من المسیر أو عدم إدراك الحج بسبب التأخیر استقر علیه الحج و إن لم یكن آثما بالتأخیر لأنه كان متمكنا من الخروج مع الأولی إلا إذا تبین عدم إدراكه لو سار معهم أیضا)که این همان مورد بحث جهت سوم است اما از نظر حکم وضعی و نه تکلیفی .

ترک عمدی حج در سال استطاعت ۹۳/۰۹/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ترک عمدی حج در سال استطاعت

(لو توقف إدراك الحج بعد حصول الاستطاعه علی مقدمات من السفر و تهیئه أسبابه وجب المبادره إلی إتیانها ...)((۱))

بحث در مسئله دوم بود و عرض شد چهار جهت در این مسئله است که مورد بحث واقع شده است

جهت اول:

یکی اصل وجوب تحصیل مقدمات و رفتن به حج است و جهت

ص: ۱۲۴

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۲، ص۴۱۹، ط.ج

جهت دوم:

دوم این بود که اگر راههای و اسباب متعدد شد مختار است برخی را اختیار کند مگر این که یکی از آنها اوثق باشد که همان راه متعین می شد

جهت سوم:

جهت سوم این بود که اگر رفتن با کاروان اول را به تاخیر بیاندازد این تأخیر جایز است تکلیفاً یا خیر که در آن بحث از حکم تکلیفی جواز تأخیر بود و سه قول در آنجا ذکر شد که مختار و صحیح آن بود که در صورتی می تواند به تأخیر بیاندازد که وثوق و اطمینان به رفتن و ادراک حج را داشته باشد فرمود (ولو وجدت واحده ولم یعلم حصول اخری أو لم یعلم التمکن من المسیر و الإدراک للحج بالتأخیر فهل یجب الخروج مع الأولی أو یجوز التأخیر إلی الأخری بمجرد احتمال الإدراک أو لا یجوز إلا ـ مع الوثوق أقوال أقواها الأخیر) ((۱)) و این فرض مورد بحث جهت سوم و چهارم هر دو بود که در جهت سوم از حکم تکلیفی آن بحث می شد

جهت چهارم:

در جهت چهارم از حکم وضعی آن بحث می شود که آیا در صورت عدم ادارک حج مطلقا حج بر او مستقر می شود یا باید در اینجا هم به همان تفصیل جهت سوم قائل شویم و مرحوم سید(رحمه الله) قائل به استقرار وجوب حج بر او مطلقا شده است و می فرماید (و علی أی تقدیر إذا لم یخرج مع الأولی و اتفق عدم التمکن من المسیر أو عدم إدراک الحج بسبب التأخیر استقر علیه الحج و إن لم یکن آثما بالتأخیر لأنه کان متمکنا من الخروج مع الأولی إلا إذا تبین عدم إدراکه لو سار معهم أیضا) ((۲)) یعنی حکم وضعی با آن حکم تکلیفی فرق می کند;

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۲، ص۴۱۹، ط.ج

۲- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۲، ص۴۱۹، ط.ج

تفاوت حکم تکلیفی و وضعی در مسئله:

در حکم تکلیفی قائل شدیم که اگر وثوق نداشت که قافله دوم می رسد یا خیر نمی تواند رفتن به حج را به تاخیر بیاندازد ولی اگر اطمینان داشت می تواند به تاخیر بیاندازد اما در حکم وضعی می فرماید اگر به تاخیر انداخت چه با اطمینان به ادراک بوده باشد و چه اطمینان نداشته و احتمال می داده ولی اهمال کرده و به تاخیر انداخته علی ای تقدیر حج بر او مستقر می شود یعنی اگر استطاعت او هم از بین برود در سال آینده باز هم حج بر او مستقر شده است چون واقعاً مستطیع و قادر بوده و به حج نرفته است لذا واجب است به حج برود ولو متسکعا و در ذیل این مطلب یک صورت را استثنا می کند و می فرماید (إلا ـ إذا تبین عدم إدراکه لو سار معهم أیضا) یعنی اگر با قافله اول نرفت و سپس کشف شد که با آن قافله اول هم قادر به درک حج نبوده، حج بر او مستقر نخواهد شد یعنی اگر سال دیگر استطاعت مالی و سایر شرایط را دارا بود بر او واجب می شود و اگراستطاعت نداشت حج بر او مستقر نیست .

در این جا دو بحث وجود دارد یکی نسبت به اصل مسئله است که گفته شده حکم وضعی مانند حکم تکلیفی نیست و ملازمه ای میان آن دو نیست و یک بحث هم در استثنایی است که در ذیل مسئله مطرح شده است.

ص: ۱۲۶

حکم وضعی:

مرحوم سید(رحمه الله) در بحث اول بر عدم تلازم این گونه استدلال کرده و فرموده است (لأنه کان متمکنا من الخروج مع الأولی) یعنی چون که واقعاً مستطیع بوده پس حج بر او مستقر می شود و این محل اشکال شده است و برخی از فقها نسبت به حکم وضعی یعنی استقرار حج فرموده اند اگر تاخیر جایز بوده و طبق وظیفه اش عمل کرده باشد و به حج نرسیده است حج بر او مستقر نمی شود ولی مرحوم سید(رحمه الله) و مشهور قائل هستند که حکم وضعی غیر از حکم تکلیفی است و اگر وجوب و حج فعلی شد دیگر حج بر او مستقر خواهد شد و عبارت مرحوم سید(رحمه الله)اطلاق دارد حتی شامل جایی می شود که تأخیر بر او واجب هم بوده باشد

انواع تاخیر:

زیرا که تاخیر سه صورت دارد ۱

۱) این که وثوق نداشته باشد که در صورت تاخیر حج را درک کند

۲) اینکه وثوق داشته باشد به ادراک حج

۳) صورت سوم هم جایی است که برعکس است یعنی احتمال عدم وصول در قافله اول می دهد و نسبت به قافله دوم یقین یا اطمینان به ادراک دارد که واجب است با دومی سفر کند حال اگر اتفاقاً به حج نرسید بازهم مشمول عبارت مرحوم سید(رحمه الله)می شود یعنی چه تأخیر جایز باشد و چه واجب باشد این بحث از حکم وضعی یعنی استقرار حج پیش می آید.

قدر متیقن در استقرار حج:

ص: ۱۲۷

بدون شک استقرار حج در جایی که مستطیع عمداً حج را در سال استطاعت ترک کرده و یا اهمال نموده تا از او تفویت شده باشد ثابت است یعنی در این جا همه قائل هستند که حج بر او مستقر شده اگر استطاعت در سال بعد هم باقی نباشد باید متسکعاً حج را بجا آورد حال باید دید که دلیل بر این قدر متیقن در استقرار حج چیست؟ و آیا آن ادله شامل محل بحث می شود یا خیر؟ البته این بحث به این ترتیب مطرح نشده است ولیکن می توان از مجموع اقوال و کلمات فقها بر دو دلیل برای استقرار در مورد ترک عمدی استفاده کرد.

دلیل اول:

گفته شده است مقتضای قاعده این است یعنی مقتضای اطلاقات ادله وجوب حج از آیه شریفه و روایاتی که دال بر وجوب حج بر مستطیع است و استطاعت را بیان می کند استفاده می شود که آنچه موضوع و موجب وجوب حج است حدوث استطاعت مالی در سال حج است نه حدوث وبقای آن، یعنی اگر استطاعت در سال حج حادث شد و مکلف مالك زاد و راحله شد در ایام حج بر او طبیعی حج با فوریتش به نحو فوراً ففوراً واجب می شود بنابر این در هر سال می بایستی هم اصل حج را بجا آورد و هم فورا ففوراً،

سند ادعا:

زیرا که در اینجا مناسبات حکم موضوع اقتضاء می کند که حصول استطاعت مالی به معنای خاص که زائد بر اصل قدرت است موضوع باشد چون که آیه فرموده است (لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلًا) و آیه بیش از این اقتضاء ندارد و کسی هم که مستطیع شده ولیکن عمداً حج را ترک نموده با وجود اینکه قادر است در سال بعد به حج برود، مشمول اطلاق آن می شود و نگفته است که لازم است این استطاعت هم باقی باشد و فعل حج در زمان بقا استطاعت انجام شود یعنی استطاعت مالی بقاءً قید واجب و حج نیست بلکه تنها قید وجوبش هست و مثل صلات مسافر و (یجب القصر علی المسافر) نیست که قید واجب هم از آن استفاده می شود به حسب مناسبات حکم و موضوع عرفی که در حال سفر و مادام مسافرا صلاتش قصر است و وقتی حاضر شد نمازش تمام است بلکه این مثل آن صورتی است که بگوید (اذا سافرت فتصدق علی الفقیر) و یا بگوید (اذا حصلت علی مائتی درهم فصلّ) که لازم نیز تصدق بر فقیر و یا نماز در حال سفر و یا بقاء ملکیت آن مال باشد .

ص: ۱۲۸

تملک زاد و راحله حدوثا برای فعلیت وجوب صرف وجود حج کافی است:

پس از اطلاق آیه حج و روایات شرطیت استطاعت در فعلیت وجوب حج این نکته استفاده می شود که تملک زاد و راحله حدوثاً برای فعلیت وجوب صرف وجود حج کافی است البته با فوریت عقلی یا شرعی که امر دیگری است أما استمرار استطاعت دیگر در استقرار و بقای وجوب آن شرط نیست بلکه آن چه شرط است در بقای آن همان قدرت عقلی است که با حج متسکع هم انجام می گیرد و به تعبیر دیگر استطاعتی که در آیه و روایات برای وجوب حج مورد نظر هست شرط زایدی است بر قدرت عقلی زیرا که مجرد قدرت عقلی بر رفتن به حج بسیار وسیع است ولی این قدرت عقلی و امکان حج متسکع برای فعلیت وجوب کافی نیست بلکه علاوه بر آن داشتن زاد و راحله و مال هم ملحوظ است و لازم است مال نیز به حد مازاد بر نیاز باشد و رجوع الی کفایه هم در آن باشد که این معنا از استطاعت شرط زایدی است که در موضوع حکم به وجوب حجه الاسلام که در عمر یکی است اخذ شده است و این شرط بر حسب مناسبات حکم و موضوع و اطلاق (من استطاع الیه سبیلا) است که به نحو فعل حدوث و حصول استطاعت آمده است و حدوثش برای فعلیت وجوب و بقای آن مادام قادراً کافی است

نتیجه:

لهذا اگر عمداً استطاعت مالی خود را در سال بعد از بین ببرد و یا در همان سال، لازم است متسکعاً به حج برود و این همان استقرار حج است بر کسی که عمداً حج را در سال حدوث استطاعت ترک کند هر چند بعد هم استطاعت مالیش از بین برود((۱)).

۱- مستمسک العروه الوثقی، السید محسن الطباطبائی الحکیم، ج۹، ص۴۵.

دلیل دوم:

تمسک به روایات خاصه است که به لسانهای مختلف آمده است و از آنها می شود استفاده کرد کسی که مستطیع شود و عمداً به حج نرود یا اهمال و تفویت کند حتی اگر از استطاعت خارج شود حج بر او مستقر شده است و می توان این روایات را به سه دسته تقسیم کرد.

دسته اول:

تمسک به روایات تسویف است که می گوید هر که حج را از سال استطاعت، تسویف و تأخیر بیاندازد شریعتی مهم از شرایع را ترک کرده است و یهودی یا مسیحی از دنیا می رود و کور محشور می شود که این روایات مطلق هستند و جایی که بعد از تسویف مال داشته باشد و باز هم به حج نرود و یا کسی که استطاعت را از دست بدهد هر دو را شامل می شود و معنای این اطلاق استقرار حج است پس از حدوث استطاعت در یکسال از سنین حج و چه بعد از آن سال مستطیع باقی بماند و چه باقی نماند اطلاق این روایت آن را می گیرد و می گوید تا حج را بجا نیاورد ترک شریعتی از شرایع اسلام نموده است .

اشکال:

ممکن است کسی بگوید آنچه که مفاد این روایات است این است که اگر کسی حج نرود و ترک کرد تا از دنیا برود شریعتی مهم را ترک کرده است اما این به چه نحوی بوده است آیا به این جهت است که همان وجوب در سال حدوث استطاعت را عصیان کرده است و یا واجب و وجوب مستقر و مستمری را عصیان نموده که بر هیچ یک دلالت ندارد و با هر دو می سازد پس نمی توان از این روایات بقاء و استقرار وجوب حج را در جایی که استطاعت زایل شده استفاده نمود چون بنابر سقوط وجوب بعد از زوال استطاعت که نسبت به تارک عمدی، سقوط عصیانی است باز هم تکلیف حج را ترک کرده است که یکی از شرایع اسلام است و این روایات درمقام بیان این جهت نیست بلکه فقط می گوید وجوب حج بعد از فعلی شدن فوری است و قابل تسویف نیست و اگر تسویف کرد و به ترک حج منجر گشت یکی از ارکان عظیم دین اسلام و شرایع آن را ترک کرده است که عذاب کفار را دارد و این با عدم استقرار هم می سازد.

پاسخ اشکال:

پاسخ این اشکال آن است که ظاهر لسان روایات مذکور این است که پس از حصول استطاعت، مکلف نباید حج را به تأخیر بیاندازد چه استطاعتش باقی بماند و چه باقی نماند و اگر تسویف او منجر شود به ترک اصل حج در این صورت شریعت عظیم اسلام را ترک کرده است که اگر ترک نمی کرد آن را انجام می داد و دیگر ترک شریعت اسلام نبود خصوصا این تعبیر که در صحیحه حلبی آمده است (إِذَا قَدَرَ الرَّجُلُ عَلَى مَا يَحُجُّ بِهِ ثُمَّ دَفَعَ ذَلِكَ وَ لَيْسَ لَهُ شُغُلٌ يَعْذِرُهُ بِهِ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ الْحَدِيثَ).((۱)) که می خواهد بگوید بعد از استطاعت حج را به تاخیر نیاندازد و دفع نکند چه استطاعت مالی باقی باشد و چه باقی نباشد که اگر دفع کرد و انجام نداد شریعت اسلام را ترک کرده است و این همان معنای استقرار و بقای وجوب حج بر کسی است که عمداً و بدون عذر تسویف کرده و حج را تفویت نموده و تا انجام ندهد از آن عذاب عظیم در امان نخواهد بود که لازمه آن عرفاً بقای وجوب حجه الاسلام بر او است تا این که انجام بدهد پس استفاده استقرار از اطلاق این دسته از روایات نسبت به موارد ترک عمدی و تفویت و تسویف صحیح است.

ترک عمدی حج در سال استطاعت ۹۳/۰۹/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ترک عمدی حج در سال استطاعت

ص: ۱۳۱

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۶، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

(لو توقف إدراک الحج بعد حصول الاستطاعه علی مقدمات من السفر و تهیئه أسبابه وجب المبادره إلی إتیانها ...)((۱))

بحث در ادله استقرار حج بر مستطیعی بود که عمداً حج را ترک کرده است و عرض شد از کلمات فقها می توان دو دلیل بر این حکم استفاده کرد که

دلیل اول:

۱) ظهور یا اطلاق آیه وجوب حج و روایات تفسیر استطاعت بر این که حدوث استطاعت برای فعلیت وجوب حج کافی است.

دلیل دوم:

۲) روایات خاصه بود که به سه دسته از روایات استدلال شده است.

دسته اول:

روایات تسویف بود که برخی از بزرگان به آنها استناد کرده بودند که قبلاً ـ بحث شد و ثابت شد که دلالت این دسته از روایات بر استقرار تمام است و جایی که شخص مستطیع عمداً حج را ترک کرده باشد حج بر او مستقر شده و باید به حج برود ولو متسکعاً .

دسته دوم:

روایاتی است که صاحب جواهر(رحمه الله)((۲)) به آنها استدلال کرده است که دلالت دارد بر این که اگر حج بر مستطیع فعلی شود مانند دَینْ است که این دین بر ذمه اش باقی می ماند و باید انجام دهد و حتی بعد از فوتش از اصل ترکه وی خارج می شود و این دسته، روایات معتبر متعددی دارد

روایت اول :

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۲، ص۴۱۹، ط.ج

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۱۷، ص۲۹۸.

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِی بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْر عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّار عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)فِی رَجُل تُوُفِّی وَ أَوْصَی أَنْ یُحَجَّ عَنْهُ قَالَ إِنْ کَانَ صَرُورَهً فَمِنْ جَمِیعِ الْمَالِ إِنَّهُ بِمَنْزِلَهِ الدَّیْنِ الْوَاجِبِ وَ إِنْ کَانَ قَدْ حَجَ فَمِنْ ثُلُثِهِ وَ مَنْ مَاتَ وَ لَمْ یَحُجَّ حَجَّهَ الْإِسْلَامِ وَ لَمْ یَتْرُکْ إِلَّا قَدْرَ نَفَقَهِ الْحَمُولَهِ وَ لَهُ وَرَثَهٌ فَهُمْ أَحَقُّ بِمَا تَرَکَ فَإِنْ شَاءُوا أَکَلُوا وَ إِنْ شَاءُوا حَجُّوا عَنْهُ).((1))

در این جا می فرماید (إِنَّهُ بِمَنْزِلَهِ الدَّیْنِ الْوَاجِبِ) یعنی اگر حجه الاسلام بر او واجب شده باشد و آن را انجام نداده است به مشابه دین بر ذمه او باقی می ماند و لازم است بعد از فوتش از ترکه اش خارج می شود و چنانچه حج مستحبی باشد اگر وصیت کرده باشد از ثلث مالش خارج می شود نه از اصل ترکه.

روایت دوم:

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَارِث بَیَّاعِ الْأَنْمَاطِ أَنَّهُ سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) عَنْ رَجُل أَوْصَی بِحَجَّه فَقَالَ إِنْ کَانَ صَرُورَهً فَهِیَ مِنْ صُلْبِ مَالِهِ إِنَّمَا هِی دَیْنٌ عَلَیْهِ وَ إِنْ کَانَ قَدْ حَجَّ فَهِی مِنَ الثُّلُثِ)((2)) و در برخی از روایات این دسته، تعبیر به (یقضی عنه) آمده است که دلالت دارد بربقای حج بر ذمه مستطیع در زمان حیاتش مانند:

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۶۷، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۲۵، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۶۷، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۲۵، ط آل البیت.

مثال:

۱ – روایت محمد بن مسلم (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَر(علیه السلام)عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَ لَمْ يَحُجَّ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ وَ لَمْ يُوصِ بِهَا أَ يُقْضَى عَنْهُ قَالَ نَعَم)((۱))

۲ – روایت حلبی (وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(رحمه الله) فِي حَدِيثٍ قَالَ: يُقْضَى عَنِ الرَّجُلِ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ مِنْ جَمِيعِ مَالِه)((۲))

معنی تعبیر الدين واجب، و تعبیر یقضی عنه:

و معنای این تعابیر (الدَّيْنِ الْوَاجِبِ)و (يُقْضَى عَنه) این است که حجه الاسلام بر ذمه اش باقی می ماند و باید ادا کند که اگر خودش ادا نکرده است باید از صلب مالش و از ترکه اش خارج شود و این تعبیر اطلاق دارد و شامل کسی هم که در زمان حیاتش استطاعت مالی از او رفع شده است می گردد.

روایت سوم:

روایت ضریس (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ ضُرَيْسٍ الْكُنَاسِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَر(علیه السلام) عَنْ رَجُلٍ عَلَيْهِ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ نَذَرَ نَذْراً فِي شُكْرٍ لِيُحِجَّنَّ بِهِ رَجُلًا إِلَى مَكَّةَ- فَمَاتَ الَّذِي نَذَرَ قَبْلَ أَنْ يَحُجَّ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ وَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَفِيَ بِنَذْرِهِ الَّذِي نَذَرَ قَالَ إِنْ تَرَكَ مَالًا يُحَجُّ عَنْهُ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ مِنْ جَمِيعِ الْمَالِ وَ أَخْرَجَ مِنْ ثُلُثِهِ مَا يُحِجُّ بِهِ رَجُلًا لِنَذْرِهِ وَ قَدْ وَفَى بِالنَّذْرِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ تَرَكَ مَالًا بِقَدْرِ مَا يُحَجُّ بِهِ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ حُجَّ عَنْهُ بِمَا تَرَكَ وَ يَحُجُّ عَنْهُ وَلِيُّهُ حَجَّةَ النَّذْرِ إِنَّمَا هُوَ مِثْلُ دَيْنٍ عَلَيْه)((۳)) می فرماید اگر ترکه اش به حدی نبود که هم وفای به نذر کند و هم برای حجه الاسلام وافی باشد در این صورت حج نذری را ولیّ انجام می دهد اما لازم است حجه الاسلام را با ترکه انجام دهند.

ص: ۱۳۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۷۲، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۲۸، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۷۲، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۲۸، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۷۴، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۲۹، ط آل البیت.

نتیجه:

این روایات ذکر شـده مجموعه ای از احادیثی است که حـج را به عنوان دین بر ذمه قرار داده است و گفته است حجه الاسـلام بر ذمه او است «علیه حجه الاسـلام» یعنی کسـی که حجه الاسـلام را انجام نداده این، به منزله دین می ماند که یا باید در زمان حیاتش ادا کند و یا اگر فوت کرد لازم است از ترکه اش قبل از ارث خارج شود و این مطلب اطلاق دارد و شامل آن صورتی که حجه الاسـلام بر او واجب شـده ولیکن به حج نرفته و ترک کرده است و اسـتطاعت او هم باقی نمانده، نیز می گردد و این که این شغل ذمه و استقرار نه تنها در زمان حیاتش است بلکه تا بعد از موتش هم باقی مانده و به منزله دین است.

اشکال:

ممکن است اشـکال شود که این روایـات برای ما نافع نیست زیرا که ناظر به این است که کسـی که در زمان حیاتش بر او حج مسـتقر شـده است و بمیرد، حـج از اصـل ترکه است خـارج می شود و به منزله دین است و اما آیا این اسـتقرار در زمان حیات مشروط به بقای استطاعتش هست یا خیر؟ از این نظر اطلاق ندارد زیرا که از این جهت در مقام بیان نمی باشد.

پاسخ اشکال:

ظاهر عرفی این روایات اشـتغال ذمه میت از زمان حیاتش است که این همان استقرار حج بر او است حتی اگر استطاعت مالیش باقی نمانده باشد زیرا که معیار مدیون بودن را نفس ترک حجه الاسـلام – که بر او واجب شده – قرار داده است بلکه روایاتی که می گویـد: لازم است هزینه حـج از ترکه، به هر انـدازه ای که باشـد خـارج شود و این، شامـل مواردی هم که آن ترکه به انـدازه مؤنه آن شـخص در زمـان حیـاتش است نه بیشتر – که این مقـدار کمتر از اسـتطاعت مـالی در زمـان حیات است – می گردد و بازهم این شـخص، مـدیون به حـج بوده و از اصل ترکه خارج می شود و این بدان معناست که بقاء اسـتطاعت مالی تا زمان مرگ در اسـتقرار حج شـرط نمی باشد بنابراین دلالت این دسـته از روایت بر اسـتقرار حج پس از استطاعت حتی اگر در سال بعد استطاعت رفع شود روشن است و تشکیک در این اطلاق بیجاست.

ص: ۱۳۵

دسته سوم:

روایاتی است که برخی از علماء مثل مرحوم آقای خویی(رحمه الله)((۱)) در مسائل آینده به آنها استدلال نموده است و آن روایات حج بذلی است که اگر کسی، دیگری را به رفتن به حج دعوت کرد و خواست او را با خود ببرد، نمی تواند امتناع کند و نرود که روایات متعدد و صحیح السندی در این دسته است مثل:

مثال:

۱ - صحیحه معاویه بن عمار (وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) فِی حَدِیث قَالَ: فَإِنْ کَانَ دَعَاه قَوْمٌ أَنْ یُحِجُّوهُ فَاسْتَحْیَا فَلَمْ یَفْعَلْ فَإِنَّهُ لَا یَسَعُهُ إِلَّا (أَنْ یَخْرُجَ) وَ لَوْ عَلَی حِمَار أَجْدَعَ أَبْتَرَ)((۲)).

۲ - صحیحه محمد بن مسلم (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَی بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُعَاوِیَهَ بْن وَهْب عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِین عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِم فِی حَدِیث قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَر(علیه السلام) فَإِنْ عُرِضَ عَلَیْهِ الْحَجُّ فَاسْتَحْیَا قَالَ هُوَ مِمَّنْ یَسْتَطِیعُ الْحَجَّ وَ لِمَ یَسْتَحْیِی وَ لَوْ عَلَی حِمَار أَجْدَعَ أَبْتَرَ قَالَ فَإِنْ کَانَ یَسْتَطِیعُ أَنْ یَمْشِیَ بَعْضاً وَ یَرْکَبَ بَعْضاً فَلْیَفْعَل)((۳)).

۳ - صحیحه حلبی (مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْر عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) فِی حَدِیث قَالَ: قُلْتُ لَهُ فَإِنْ عُرِضَ عَلَیْهِ مَا یَحُجُّ بِهِ فَاسْتَحْیَا مِنْ ذَلِکَ أَ هُوَ مِمَّنْ یَسْتَطِیعُ إِلَیْهِ سَبِیلًا قَالَ نَعَمْ مَا شَأْنُهُ یَسْتَحْیِی وَ لَوْ یَحُجُّ عَلَی حِمَار أَجْدَعَ أَبْتَرَ فَإِنْ کَانَ یَسْتَطِیع أَنْ یَمْشِیَ بَعْضاً وَ یَرْکَبَ بَعْضاً فَلْیَحُجح)((۴))

۱- موسوعه الامام الخویی، السید ابوالقاسم الخوئی، ج۲۸، ص۵۳.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۰، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۰، ط آل البیت.
۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۳۹-۴۰، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۰، ط آل البیت.
۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۰-۴۱، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۰، ط آل البیت.

امام(علیه السلام)در این روایات می فرماید شخصی که دعوت به حج رفتن می شود حق ندارد که قبول نکند و خجالت بکشد

مفهوم استیحا:

و در برخی از این روایات این گونه تعبیر کرده اند که اگر رد کرده (لَا یَسَعُهُ) مانند صحیحه معاویه که فرمود (فَاسْتَحْيَا فَلَمْ يَفْعَلْ فَإِنَّهُ لَا يَسَعُهُ إِلَّا (أَنْ يَخْرُجَ) که گفته شده است مقصود از استحیا نرفتن با آنها است که در صحیحه به آن تصریح شده است (فَلَمْ يَفْعَل) و این قرینه است بر این که مقصود از رفتن به حج حتی بر حمار اجدع و ابتر رفتن پس از استقرار است چرا که حج بذلی را ترک کرده و با آنها نرفته بنابراین حج بر او مستقر شده و باید خودش - ولو متسکعا - بر حمار دم بریده و یا گوش بریده برود نه این که باید با آنها بر حمار اجدع و ابتر برود که این بر خلاف شأن است که حفظ شان در استطاعت مالی لازم است و طبق این تفسیر و استظهار این روایات دلیل صریحی برای بحث ما می شود.

چنانچه کسی به حج دعوت شود باید آن را بپذیرد و نمی تواند آن را رد کند:

ولی این استظهار محل تأمل است بلکه این روایات و حتی صحیحه معاویه بن عمار می خواهد بگوید که (لَا يَسَعُهُ إِلَّا أَنْ يَخْرُجَ) یعنی نمی تواند رد کند و باید حتما خارج شود گرچه دعوت او بر (حِمَار أَجْدَعَ أَبْتَرَ) باشد زیرا که مقصود از خروج، همان دعوت به خروج به حج است که در کلام فرض شده است نه خروج دیگر و اصلاً اگر مقصود استقرار حج در سال دیگر و یا رفتن مستقل از مال خودش بود لازم بود به آن اشاره می شد بلکه این روایات ناظر به همان دعوت به حج است که باید قبول کند

ص: ۱۳۷

ادله نفی عسر و حرج به وسیله مشقت های حج تخصیص می خورد:

خجالت و امثال آن مانع از مستطیع شدن نمی گردد و خجالت، عسر و حرج نمی شود بلکه رفتن به حج با (حِمَار أَجْدَعَ أَبْتَرَ) و اینکه مقداری از راه را پیاده بروند و مقداری را هم سواره، درآن زمانها عسر و حرج محسوب نمی شده و در برخی از روایات آمده است که اکثر مردم در آن ازمنه پیاده به حج می رفتند و در همین راستا نقل کرده اند حضرت امام حسن مجتبی(علیه السلام) بیست مرتبه با پای پیاده از مدینه به حج مشرف شده اند و اصلاً چنین مشقت هایی و یا ترک تشخصها و شؤنات از لوازم حج و مناسک آن است و مانند وجوب جهاد بحکم اخص است و ادله نفی عسر و حرج را تخصیص می زند.

مقصود روایات:

این روایات هم در صدد بیان و فعلیت این وجوب مهم است و این که این مقدار، رافع وجوب حج نیست چون مبنای حج بر تذلل و تجرد از این قبیل شئونات است چرا که اگر در قبول دعوت حج مشقتها و یا ذلت از جهات دیگری باشد مانند اهانت دعوت کننده بر او و یا تحقیر شدن، مانع از استطاعت می شود لیکن چنین امری در این روایات فرض نشده است.

نتیجه:

بنابراین ظاهر این روایات همان وجوب خروج با بذل کننده و دعوت کننده است و با بذل هم استطاعت که موضوع وجوب حجه الاسلام است محقق می شود و اما اگر نرفت بر ذمه او مستقر می شود و یا نه به هیچ وجه مد نظر این روایات نمی باشد و معنای جمله (فَإِنْ كَانَ دَعَاه قَوْم أَنْ يُحِجُّوهُ فَاسْتَحْيَا فَلَمْ يَفْعَلْ فَإِنَّهُ لَا يَسَعُهُ إِلَّا (أَنْ يَخْرُجَ) وَ لَوْ عَلَى حِمَار أَجْدَعَ أَبْتَرَ.) ((۱)) این است که باید با آنها خارج شود و از ما بعد آن ساکت است پس نمی توان به این روایت استدلال کرد البته همان دو دسته اول و دوم برای ما کافی است و اصل استقرار حج بر مستطیعی که ترک کرده ثابت می شود.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۰، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۰، ط آل البیت.

دایره شمول دلایل وجوب حج بر مستطیعی که حج را ترک کرده تا چه اندازه است:

حال بحث این است که این دو دلیل چقدر اطلاق دارد که قدر متیقن آنها جایی است که عمداً به حج نرود یا اهمال و تقصیر کند تا حج ترک شود أما آیا این جا را هم در بر می گیرد و هر جا مکلف، مستطیع شود و حج فعلی گردد چه نرفتنش عصیانی و به جهت ترک عمدی باشد و چه معذور باشد چون که دارای استطاعت بوده، حج بر او مستقر خواهد شد هر چند در سالهای آینده استطاعتش رفع شود که مشهور و مرحوم سید(رحمه الله) این اطلاق را فهمیده اند ولذا گفته اند اگر با قافله اول نرفت و مطمئن بود که با دومی حج را درک می کند ولی اتفاقا نرسید چون استطاعت او فعلی بود مشمول اطلاق دو دلیل خواهد بود و باید بعداً به حج برود حتی اگر استطاعت مالی هم نداشته باشد و برخی هم این اطلاق را از روایات استفاده نکرده اند و گفته اند که این روایات شامل جایی نمی شود که با عذر شرعی حج را به تأخیر بیاندازد و این بحث منشا اختلاف شده است .

بحث وجوب حج بر کسی که استطاعت بر او مستقر شده، در مواردی غیر از ترک حج بعد از علم به استطاعت نیز جاری می شود:

این بحث، یک بحث سیالی است و در موارد و مسائل دیگری هم می آید مثلا اگر شک و تردید در اصل مستطیع شدن باشد و به حج نرفت و بعد روشن شد که مالش کافی بوده است اینجا حج بر او مستقر شده است اگرچه معذور هم بوده باشد چنانچه در مسئله (۲۵) خواهد آمد که در آنجا مرحوم سید(رحمه الله)همین فتوا را داده است و در آنجا هم عین فتوای مطلق اینجا را مطرح کرده است یا مثلاً ـ کسی فکر کرده است وجوب حج فوری نیست و موسع است و می توانند آن را به تاخیر بیاندازد و یا اصل وجوب حج را نمی داند و بعد بفهمد که حج بر او واجب و یا فوری بوده است در این جا هم حج بر او مستقر می شود پس اگر اطلاق را قبول کردیم در همه این قبیل موارد باید قائل به استقرار حج بشویم .

تفاوت ما نحن فیه با مسئله ۲۵/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۰۹/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفاوت ما نحن فیه با مسئله ۲۵/کتاب الحج/عبادات/فقه

(لو توقف إدراك الحج بعد حصول الاستطاعه علی مقدمات من السفر و تهیئه أسبابه وجب المبادره إلی إتیانها ...) (۱)

خلاصه بحث گذشته:

بحث در این بود که آیا اگر مستطیع، حج و خروج خودش را به تاخیر بیاندازد و مثلا از کاروان اول و یا پرواز اول عقب ماند حالا چه وثوق و یا علم به این داشته باشد که می تواند با کاروان دوم به حج برود و چه شک داشته باشد مرحوم سید(رحمه الله)در اینجا فرمود مطلقا اگر با قافله دوم نرسید چون تاخیر انداخته است حج بر او مستقر می شود و عرض شد این بحث منوط به این است که ملاحظه کنیم که از روایات و همچنین آیه حج چه استفاده ای می توان کرد؛ آیا می شود اطلاقی را که مرحوم سید(رحمه الله) یا مشهور گفته اند از آنها استفاده کرد یا مخصوص جایی است که عمدا به حج نرفته باشد یا تفریط و تقصیر در تاخیر کرده باشد و اما اگر تقصیری نبوده و به وظیفه عمل کرده است و بگوییم حتی اگر از ادراك حج باقی بماند چناچه استطاعت او تا سال دیگر باقی باشد باید به حج برود و اگر استطاعت باقی نباشد حج بر او مستقر نشده است.

اشاره به شباهت این مسئله و مسئله ۲۵:

عرض شد این بحث عام و سیالی است و در مسئله ۲۵((۲)) هم که در مورد جهل به استطاعت و یا غفلت از وجوب حج است این اختلاف وجود دارد و در آن جا هم مرحوم سید(رحمه الله)می فرماید حج بر او مطلقا مستقر می شود چه غافل باشد و چه جاهل و جهلش هم چه تقصیری باشد و چه قصوری ، و ایشان در هر دو مسئله – هم در این مسئله و هم در مسئله ۲۵ – قائل به اطلاق استقرار حج شدند

ص: ۱۴۰

۱- عروه الوثقی(ط.ج)، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۴.

۲- عروه الوثقی(ط.ج)، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۸۶.

دلیل استقرار حج:

چون که حدوث استطاعت و فعلیت وجوب حج صورت گرفته است و بر آن هم قدرت داشته است ولو این که در ترك معذور بوده باشد و عمل به معذوریت و حکم ظاهری، رافع حکم واقعی نیست و این واقعاً مکلف بوده است و همین، موضوع استقرار می شود و برخی هم مخالفت کرده اند.

اشکال آقای خویی:

مرحوم آقای خویی(رحمه الله) در این مسئله ما، بر این اطلاق کلام مرحوم سید(رحمه الله)اشکال کرده اند و فرموده اند ما در متن دلیلی بر وجوب استقرار حج نداریم جز روایات متفرقه و خاصه که این روایات اینجا را شامل نیست و ایشان دو دسته از روایات را ذکر می کند

دسته اول از روایات:

یکی همان روایات تسویف است و دیگری هم روایات دین بودن حج که صاحب جواهر(رحمه الله)به آنها تمسک کرده است و ایشان می فرماید که هر دو شامل کسی که به وظیفه خودش عمل کرده است، نمی شود; اما روایت تسویف چون که ناظر به کسی است که بدون عذر اهمال و تسویف کرده است زیرا که در آن روایات عنوان تسویف یا تأخیر بدون عذر ذکر شده است و همچنین گفته شده است که در روز قیامت اعمی محشور می شود و یا یهودی و نصرانی از دنیا می رود و یا شریعت اسلام را مخالفت کرده که همه اینها برای کسی است که در تأخیر انداختن رفتن به حج معذور نباشد پس این دسته اطلاق ندارد تا شخصی که به وظیفه فعلی خودش عمل کرده و معذور است مشمول آن روایات گردد بنابراین شامل این جا نمی شود.

ص: ۱۴۱

دسته دوم از روایات:

مرحوم صاحب جواهر(رحمه الله) به آنها استناد کرده بودند - نیز قابل استناد نیست چون موردش جایی است که فرض شده حج بر میت در زمان حیاتش استقرار یافته باشد تا که به منزله دین باشد اما این که چه زمانی حج براو مستقر می شود این روایات دیگر ناظر به این جهت نیست تا به اطلاقش نسبت به قادر معذور تمسک کنیم.

نقیض:

سپس نقضی هم بر مشهور وارد می کنند که لازمه این مطلب شما این است که اگر با کاروان اول برود و تاخیر هم نیاندازد و فوری اقدام کرده باشد و اتفاقا به سببی از اسباب نتواند به مکه برسد که اگر این رفتن را تاخیر می انداخت و با قافله دوم می رفت به مکه می رسید در این صورت باید طبق فرمایش ایشان بگوییم که حج بر او مستقر می شود زیرا که واقعاً قادر و مستطیع بوده است هر چند به وظیفه اش که خروج با اولین قافله باشد عمل کرده است ولی بعید است که کسی به این مطلب ملتزم شود و با این که همانگونه که ایشان می گوید اینجا هم واقعا قادر بوده است.

نظر آیت الله خویی در مسئله ۲۵:

البته مرحوم آقای خویی(رحمه الله) وقتی که به مسئله ۲۵ می رسد - مسأله جهل به استطاعت - که در آن مسئله مرحوم سید(رحمه الله)این اطلاق را بیان می کند و می فرماید در همه صور حج مستقر است این مطلب مرحوم سید(رحمه الله) را قبول کرده است به جز در مواردی که تکلیف، واقعاً فعلی نباشد مانند کسی که غافل است و مقصر نیست که در این صورت واقعاً تکلیف ندارد و یا کسی که به عدم استطاعت اعتقاد داشته باشد

ص: ۱۴۲

تفاوت جهل مرکب و بسیط در نظر آقای خویی:

ایشان جهل مرکب را رافع تکلیف می داند ولی در جایی که جهل بسیط باشد و یا غفلتش تقصیری بوده نه قصوری، می فرماید این گونه موارد رافع تکلیف واقعی نیست هر چند معذور است لذا اگر اصل عدم استطاعت و یا برائت جاری کرده است و بعد معلوم شده که مستطیع بوده است اینجا فتوای ماتن را قبول کرده است که حج مستقر می شود بر خلاف این جا

تهافت میان دو قول:

بحسب ظاهر تهافتی میان این دو هست همچنین در مناسک هم عبارتشان استقرار مطلق است و عین مطلب مرحوم سید(رحمه الله)را بیان کرده است که متن آن به این صورت است (و لكن اتفق انه لم يتمكن من المسير، أو انه لم يدرك الحج بسبب التأخير استقر عليه الحج، و ان كان معذورا في تأخيره)((۱))

بررسی اشکالات:

حال باید ببینیم که آیا این دو اشکال را که ایشان بر مرحوم سید(رحمه الله) ایراد کرده است وارد است یا خیر؟ یک اشکال نقضی و دیگر این که روایات استقرار اطلاق ندارد،

جواب به اشکال نقضی:

اشکال نقضی وارد نیست زیرا کسی که حدوث واقعی قدرت و استطاعت را کافی می داند شاید به این نقض هم عمل کند که اگر این شخص منتظر می ماند و با قافله دوم به حج مشرف می باشد حج را درک می کرد بازهم حج بر او مستقر است.

جواب به اشکال حلی:

و اما اشکال حلی - که گفتند دلیلی بر استقرار نداریم و هیچ کدام از آن دو دسته روایات برای جایی که عن عذر حج را ترک کرده و مکلف نیز به وظیفه ظاهریش عمل کرده است، اطلاق ندارد - قابل دفع است زیرا که :

۱- مناسک الحج، سید أبوالقاسم خوئی، ص۹.

اولاً:

دلیل بر استقرار منحصر نبود به روایات خاصه بلکه مقتضای اطلاق آیه وجوب حج و روایات استطاعت هم کفایت حدوثی بود .

ثانیاً:

روایات خاصه هم هر چند دسته اول آنها که موضوعش تسویف است و معنایش این است که تأخیر و عقب انداختن تقصیری است شامل کسی که به وظیفه اش عمل نموده است، نمی شود مخصوصاً این که در آنها عذاب و عقوبت الهی هم ذکر شده است .

روایات دسته دوم:

ولی روایات دسته دوم اطلاق داشته و شامل مستطیع واقعی - هر چند که ظاهراً معذور باشد - می شود و این که ایشان فرموده است این روایات ناظر به کسی است که اصل حج بر او مستقر شده و سپس از دنیا رفته است یعنی در مقام بیان خروج از ترکه است نه بیان اصل استقرار حج

پاسخ:

قبلاً جواب دادیم به این که اطلاق این روایات شامل کسی که استطاعت مالیش قبل از فوت زائل شده نیز می شود ولو این که جهلا در زمان استطاعت به مکه نرفته باشد یعنی ظاهرش این است که اگر اصل وجوب حج بر او ثابت شده باشد چه به اهمال نرفته باشد چه به تقصیر و چه قصور و اگر ترکه ای دارد که هزینه حج در آن باشد باید قبل از ارث همانند دین از آن ترکه خارج شود و این روایات اطلاق دارد

نتیجه:

بنابراین هر دو دلیل ذکر شده کسی را که واقعاً مستطیع شده است شامل می شود حتی اگر ظاهراً بر او منجز نیست به سبب جهل و یا غیره ولهذا خود ایشان نیز در مسئله جهل قصوری به استطاعت - مسأله ۲۵ که در آینده خواهد آمد - قائل به استقرار حج شده است. بنابراین تشکیک در اطلاق ادله نسبت به کسی که ظاهراً معذور است ولیکن واقعاً مستطیع است درست نیست و این اطلاق تمام است و چنین شخصی، هم مشمول اطلاق آیه حج است و هم روایات دسته دوم - که روایت دین بودن حجه الاسلام است - ولذا ایشان هم در مسئله ۲۵ اشکال نکرده است هر چند که گفته می شود که باید در این جا هم در این اطلاق هم اشکال نمی کرد .

تفاوت دو مساله: لیکن صحیح آن است که میان دو مسأله فرق است; یعنی در جایی که مکلف نسبت به وجوب یا فوریت حج و یا حدوث استطاعت جاهل باشد حتی در مورد جهل قصوری فضلا از جهل تقصیری که این گونه موارد مشمول اطلاق آیه وجوب حج بر مستطیع واقعی و همچنین روایات دین می گردد گر چه از نظر حکم ظاهری برائت جاری کند زیرا که حکم ظاهری رافع استطاعت واقعی و یا حکم واقعی وجوب حج نیست ولذا در آنجا فرمایش مرحوم ماتن(رحمه الله)درست است اما در اینجا فوت حج به جهت جهل به حکم یا موضوع نبوده است بلکه به جهت اقدام بر انجام حج و عمل کردن به وظیفه بوده است که با آن اقدام دارای علم یا اطمینان به درک حج بوده فلذا اقدام نموده است ولیکن امری خارج از اختیارش مانع از ادراک حجش شده است و مطلب، در اینجا فرق می کند

دلیل تفاوت:

زیرا که در این جا نرسیدنش به حج و ترک حجش به جهت اصل نرفتن و جهل به اصل وجوب حج نیست بلکه در این جا نسبت به رفتن به حج اقدام کرده و طبق معمول و متعارف اوثق الطرق و یا یکی از طریقهای متساوی الوثوق را اختیار کرده ولیکن او را از ادراک حج منع کرده اند و این عرفاً به معنای عدم استطاعت واقعی است و عرفاً گفته می شود که واقعاً این شخص قادر نبوده است و مثل قادر واقعی نیست که عرفاً هم مستطیع بوده است ولی نمی دانسته مستطیع است

نظر عرف:

این که در ما نحن فیه اگر با قافله دیگری می رفته حج را درک می کرده است و عرفاً یک استطاعت تعلیقی است نه استطاعت فعلی و عرف می گوید این شخص به مکه رفت ولی مصدود و یا ممنوع شد و حج برای چنین شخصی مقدور نشده لذا عرف در این جا اینگونه دقت عقلی نمی کند که واقعا اگر به شکل دیگری عمل می کرد مستطیع و قادر بود بلکه این را غیر مستطیع می داند و از این جهت است که مشمول آیه و روایات خاصه نخواهد شد.

ص: ۱۴۵

تفاوت عرفی:

پس این مسئله عرفا با مسئله ۲۵ فرق می کند این جا که مکلف متصدی شده است و به حج رفته لکن یک مانع خارج از اختیارش مانع وی شده است عرفاً و واقعاً استطاعت صدق نمی کند ولذا روح تشکیکی که ایشان در اینجا نموده است درست می باشد که در اینجا مستطیع و قادر بر حج حدوثاً هم صدق نمی کند و عرفا گفته نمی شود که واقعا مستطیع و قادر بوده است ولی آن را ترک کرده است بلکه این، عرفاً یک استطاعت تعلیقی است نه فعلی بخلاف جهل به حکم یا موضوع استطاعت که در آنجا اصلاً تصدی رفتن نکرده است بلکه در صورت شک اصل برائت جاری کرده است و یا علم به عدم استطاعت و یا عدم فوریت داشته است و سپس استطاعت زائل شده است این شخص عرفا هم واقعا استطاعت داشته است.

نتیجه:

بنابراین اطلاق نسبت به موارد جهل به حکم کبرویاً و یا صغرویاً درست است لیکن نسبت به محل کلام تمام نیست و در اینجا اگر طبق وظیفه نسبت به رفتن به حج اقدام کرده است و با مانع خارج از اختیارش برخورد کند موضوع استطاعت فعلی منتفی شده است و این تفصیل صحیح است و تناقضی در آن نیست.

تعبیر سایر علماء:

برخی از آقایان در اینجا تعبیر دیگری کرده اند که وقتی شارع در نرفتن به حج ترخیص ظاهری بدهد این به منزله اذن در اتلاف استطاعت است و منافات دارد با استقرار حج و کأنه مثل جایی است که اذن دهد تا مالش را در مونه عیالش صرف کند و این جا هم این اذن ، با استقرار حج منافات دارد.

ص: ۱۴۶

اشکال:

این بیان تمام نیست چون حکم ظاهری به معنای اذن در اتلاف استطاعت نیست بلکه معنایش این است چون مشکوک است و جاهل بوده حکم واقعی منجز نیست و عقابی هم در بین نیست و در موارد مؤونه عیال این عدم وجوب، از جهت اذن در صرف آن مال نیست بلکه بدان جهت است که این شخص اصلا مستطیع نیست زیرا که روایات تفسیر استطاعت آمده بود که مقصود از استطاعت مالی داشتن مالی است که اضافه بر ضروریات باشد که اگر مونه های لازم شخصی داشته باشد چنین شخصی دارای استطاعت نیست بخلاف اینجا که استطاعت مالی مازاد بر مونه ها را داراست و واقعاً وجوب حج بر او فعلی است که موضوع استقرار است و آن حکم ظاهری رافع این موضوع نمی باشد .

نتیجه:

بنابراین در کبرای مسئله ما یعنی کسی که رفتن را به تأخیر بیاندازد به جهت علم و یا وثوق به ادراک و یا این که با اولین قافله هم احتیاط کرده و به مکه رفته ولیکن اتفاقاً حج را درک نکرده و ممنوع از حج شده باشد این چنین مکلفی عرفاً استطاعت حدوثی هم نداشته است ولذا حج بر او مستقر نخواهد بود حتی اگر چنانچه با قافله دیگری می رفت حج را درک می کرد بله، اگر تقصیر کرده و بدون علم و یا اطمینان به تأخیر انداخته باشد و یا با وجود قافله مطمئن با قافله ای که مطمئن نبوده رفته باشد در این صورت حج بر او مستقر خواهد بود.

بحث استثناء:

اما بحث از استثناء در ذیل کلام ماتن که فرمود (إلا إذا تبين عدم إدراكه لو سار معهم أيضا)((۱)) این استثناء طبق قول به اطلاق در اینجا آمده است که اگر بعد که به حج نرسید و اموالش هم از بین رفت چنانچه برایش علم حاصل شود که چنانچه با قافله اولی هم می رفت باز هم به مکه نمی رسید; می فرماید در این صورت حج بر او مستقر نیست

۱- عروه الوثقی(ط.ج)، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۴.

دلیل:

دلیل آن هم روشن است زیرا که معنایش عدم قدرت بر حج علی کل تقدیر است پس مستطیع واقعی هم نبوده است و استقرار حج منوط به فعلیت وجوب حج در سال اول است که در این فرض وجوب فعلی نیست و اصل این استثناء روشن است لیکن بحث در مقدارش است زیرا که در این جاهم برخی حاشیه زده اند و فرموده اند (بل لا یحکم بالاستقرار إلّا إذا تبیّن إدراکه لو سار معهم. (الگلپایگانی). ((۱)) یعنی حکم به استقرار نمی شود مگر این که علم پیدا کند که اگر با آن قافله می رفت حج را درک می کرد .

نظر مرحوم گلپایگانی:

طبق فتوای صاحب حاشیه جایی که مکلف در تاخیر، معذور بوده است تا زمانی که برای او علم حاصل نشود که اگر با قافله اول می رفت، می رسید باز هم برایش واجب نیست بر خلاف عبارت متن که صورت شک به اطلاق مستثی منه ملحق است یعنی حج بر او مستقر است تا وقتی که معلوم شود چنانچه با قافله اول می رفته بازهم به حج نمی رسیده و منشا این دقت روشن است که در فرض شک، در استطاعت واقعی شک می کند که اصل مومّن را برای نفی استقرار جاری می کند که استصحاب عدم وجوب حج و یا برائت از آن است و با این اصل مومّن فعلیت وجوب حج و استقرار آن را نفی می کند .

اشکال احتمالی:

ممکن است کسی بگوید که این شک در قدرت بر حج بوده است و شک در قدرت مجرای اصل احتیاط است نه برائت .

ص: ۱۴۸

۱- عروه الوثقی(ط.ج)، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۴.

پاسخ:

پاسخ این است که شک در قدرت بر امتثال و عمل مجرای احتیاط است ولی در اینجا عمل را انجام داده است لیکن حج را درک نکرده است یعنی برای حج رفتن اقدام کرده است ولی نرسیده و نمی خواهد به جهت شک در قدرت امتثال عمل نکند تا گفته شود منجز است بلکه می خواهد بعد از عدم امکام امتثال، اصل مومّن را برای نفی استقرار حج در سال آینده جاری کند که ربطی به شک در قدرت بر امتثال ندارد بلکه این اصل مومّن استصحاب فعلی نشدن اصل وجوب حج در سال گذشته است که دارای استطاعت مالی بوده است و اصل موضوعی، نافی موضوع استقرار حج است و مانند همه اصول موضوعی دیگر جاری است.

اشکال احتمالی دیگر:

ممکن است اشکال شود که طبق این بیان کسی که رفتن به مکه را عمداً و تقصیراً هم تأخیر بیاندازد و حج را درک نکند و شک کند که اگر با قافله اول به حج می رفت و تاخیر نمی انداخت و در اینجا هم ممکن بود که حج را درک نکند با زهم استصحاب مذکور در حق او جاری شده و استقرار حج نفی می شود و این را کسی ملتزم نمی شود.

پاسخ:

پاسخ آن به این نحو است که

اولاً:

روایات تسویف این شخص را می گیرد چون در روایات مذکور آمده بود که هر کسی که مال داشته باشد و تقصیراً و بدون عذر حج را دفع کرده و به تاخیر انداخته است مواخذ و معاقب است و این حکم شرعی به استقرار حج بر او باقی است و مقدم است بر استصحاب مذکور.

ص: ۱۴۹

ثانیاً:

استقرار در فرض تقصیر با منجزیت عقلی هم ثابت می شود زیرا که استقرار حج، همان بقای وجوب حج فعلی شده است که به جامع حج است که اگر در سال اول به جهت شک در امکان درک و قدرت بر امتثال بر او منجز شده باشد در سال بعد هم عقلاً ـ لازم است آن را انجام دهد و الا محتمل است که به جهت همان شک در امتثال آن را ترک کرده باشد که این شک منجز است بر خلاف فرضی که تقصیر نکرده و شک در امتثال منجز را در سال اول نداشته باشد که این احتمال را ندارد و استصحاب عدم فعلیت وجوب در باره او جاری است

نتیجه:

بنابراین حاشیه مذکور درست است و مرحوم سید (رحمه الله) بیش از حد احتیاط کرده است که صورت شک را به استقرار حج ملحق کرده است بلکه در صورت عدم تقصیر و معذور بودن و علم به ادراک حج اگر با قافله اول سفر می کرد لازم است تا علم به فعلیت وجوب حج حاصل شود و در صورت شک ، اصل نافی موضوع وجوب حج جاری است که نافی استقرار است.

شرایط وجوب حج/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرایط وجوب حج/کتاب الحج/عبادات/فقه

(فصل ۲ فی شرائط وجوب حجه الإسلام و هی أمور: أحدها الکمال بالبلوغ و العقل فلا یجب علی الصبی و إن کان مراهقا و لا علی المجنون و إن کان أدواریا إذا لم یف دور إفاقته بإتیان تمام الأعمال ...)((۱))

توضیح:

در این فصل، شرط اول را کمال از ناحیه بلوغ و عقل قرار داده است البته اینها دو شرط هستند ولی ایشان این دو شرط را در یک عنوان جمع کرده است که لازم است شخص، از حیث بلوغ کامل باشد و از نظر عقل هم مجنون نباشد حتی می فرماید اگر مجنون ادواری بود به شرط اینکه زمان افاقه اش کافی نباشد که اگر آن زمان برای انجام اعمال حج کافی بود و دارای استطاعت هم بود حج بر او واجب می شود و الا واجب نیست دلیل بر این دو شرط چیست؟

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۵، ط.ج.

دلیل:

اما نسبت به صبی؛ عدم وجوب حج بر وی، هم از مسلمات فقهی و شاید از ضرورات دینی است بلکه صبی غیر ممیز قابل تکلیف هم نیست و ممیز هم که قابل تکلیف هست مشمول تکالیف الزامیه شرعی نیست بالضروره من الدین و همچنین سیره متشرعه هم بر همین است و علاوه بر آن می توان به دو دسته از روایات نیز تمسک کرد.

دسته اول روایات:

روایات عامه نفی تکالیف از صبی است که در کل تکالیف آمده است که روایات متعددی و با السنه متفاوت است از قبیل لسان (رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم) که البته در سند این حدیث اشکال شده است ولیکن می توان گفت که شاید صدور این تعبیر از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) و یا امیرالمؤمنین(علیه السلام) قطعی باشد به جهت کثرت ذکر آن در کتب فقهی و غیر فقهی عامه و خاصه.

(وَ فِی الْخِصَالِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّد السَّکُونِی عَنِ الْحَضْرَمِی عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ أَبِی مُعَاوِیَهَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنِ ابْنِ ظَبْیَانَ قَالَ: أُتِیَ عُمَرُ بِامْرَأَه مَجْنُونَه قَدْ زَنَتْ فَأَمَرَ بِرَجْمِهَا فَقَالَ عَلِی(علیه السلام) أَ مَا عَلِمْتَ أَنَّ الْقَلَمَ یُرْفَعُ عَنْ ثَلَاثَه عَنِ الصَّبِی حَتَّی یَحْتَلِم وَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّی یُفِیقَ وَ عَنِ النَّائِمِ حَتَّی یَسْتَیْقِظَ).((۱)) و قدر متیقن قلم در این روایات قلم تکلیف و الزام است و یا روایتی که به لسان جری قلم بر صبی بعد از احتلام و بلوغ آمده است که در معتبره عمار ساباطی وارد شده است.

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ مَحْبُوب عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِید عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَهَ عَنْ عَمَّار السَّابَاطِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْغُلَام مَتَی تَجِبُ عَلَیْهِ الصَّلَاهُ فَقَالَ إِذَا أَتَی عَلَیْهِ ثَلَاثَ عَشْرَهَ سَنَهً فَإِنِ احْتَلَمَ قَبْلَ ذَلِکَ فَقَدْ وَجَبَتْ عَلَیْهِ الصَّلَاهُ وَ جَرَی عَلَیْه الْقَلَمُ وَ الْجَارِیَهُ مِثْلُ ذَلِکَ إِنْ أَتَی لَهَا ثَلَاثَ عَشْرَهَ سَنَهً أَوْ حَاضَتْ قَبْلَ ذَلِکَ فَقَدْ وَجَبَتْ عَلَیْهَا الصَّلَاهُ وَ جَرَی عَلَیْهَا الْقَلَمُ)((۲)) و یا روایاتی که به لسان عدم کتابت سیئات بر اولاد مسلمین آمده است مانند معتبره (طلحه بن زید).

ص: ۱۵۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۵، أبواب مقدمه العبادات، باب۴، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۵، أبواب مقدمه العبادات، باب۴، ط آل البیت.

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) قَالَ: إِنَّ أَوْلَادَ الْمُسْلِمِينَ مَوْسُومُونَ عِنْدَ اللَّهِ شَافِعٌ وَ مُشَفَّعٌ فَإِذَا بَلَغُوا اثْنَتَیْ عَشْرَةَ سَنَةً كُتِبَتْ لَهُمُ الْحَسَنَاتُ فَإِذَا بَلَغُوا الْحُلُمَ كُتِبَتْ عَلَيْهِمُ السَّيِّئَات)((۱))

بحث سندی در روایت:

در مورد طلحه بن زید بحث است ولیکن معتبر است به شهادت شیخ بحرانی که کتاب وی معتمد اصحاب است و نقل صفوان از وی و تعبیر (كُتِبَت لَهُمُ الْحَسَنَاتُ فَإِذَا بَلَغُوا الْحُلُمَ كُتِبَتْ عَلَيْهِمُ السَّيِّئَات) بدان معناست که گناه بر آنها نوشته نمی شود تا بالغ شوند ; به این معنا آنها مکلف به تکالیف الزامی نیستند پس این دسته از روایات عامه، تکالیف الزامی را از صبی نفی می کنند و وجوب حج هم از همین قبیل تکالیف است.

دسته دوم روایات:

مجموعه روایات خاصی است که در خصوص باب حج آمده است و دلالت دارد بر این که حج بر صبی واجب نیست گر چه مستحب است مانند دو روایتی که مرحوم سید(رحمه الله) در ذیل به آنها اشاره می کند.

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّه مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَاد عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُّون عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصَمِّ عَنْ مِسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) فِی حَدِيث قَالَ: لَوْ أَنَّ غُلَاماً حَجَّ عَشْرَ حِجَج ثُمَّ احْتَلَمَ كَانَتْ عَلَيْهِ فَرِيضَةُ الْإِسْلَام).((۲))

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۲، أبواب مقدمه العبادات، باب۴، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۶، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۳، ط آل البیت.

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّار قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَن(علیه السلام) عَنِ ابْنِ عَشْرِ سِنِينَ يَحُجُّ قَالَ عَلَيْهِ حَجَّهُ الْإِسْلَام إِذَا احْتَلَمَ وَ كَذَلِكَ الْجَارِيَهُ عَلَيْهَا الْحَجُّ إِذَا طَمِثَت).((۱))

مدلول روایت:

مدلول اولی این روایات این است که حج صبی مجزی از حجه الاسلام نیست و این ، لازمه و معنایش این است که پس حجه الاسلام که یکبار در تمام عمر واجب است بر صبی واجب نیست بلکه شرطش بلوغ است و اگر بالغ شد باید حجه الاسلام را بجا آورد و آن حجی که در زمان صبابت بجا آورده است مستحب است.

نتیجه:

بنابر این می توان با این دو دسته از روایات وجوب حج بر صبی را نفی کرد مضافاً بر ضرورت و تسالم فقهی و سیره متشرعه که دال بر این مطلب است.

روایات مخالف:

در این جا دو روایت وجود دارد که گفته می شود ممکن است بر خلاف مطلب فوق دلالت کند.

روایت اول:

بحث سندی روایت:

یکی روایت حکم بن حکیم هست که مرحوم صدوق(رحمه الله) به سند خود از ابان از حکم نقل می کند که مقصود از الحکم، حکم بن حکیم است و روایت ابان عن الحکم بن حکیم است که مشابه آن در تهذیب آمده است که شاید یک روایت بوده و تقطیع شده است البته در وسائل ابان بن حکم است که این اشتباه نساخ وسائل یا نسخه فقیه نزد صاحب وسائل است که (عن) را به (ابن) تبدیل کرده است زیرا که عنوان (ابان بن حکم) نه در رجال موجود است و نه در کتب حدیث ، و ما به قرینه آن روایتی که در تهذیب است می فهمیم که مقصود ابان عن الحکم است و این روایت معتبره است زیرا که هم (حکم بن حکیم) موثق است و هم (ابان) منصرف به ابان بن عثمان است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۴-۴۵، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۲، ط آل البیت.

متن روایت:

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبَانِ الْحَكَم (ابان بن عن الحكم) قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(عليه السلام)يَقُول الصَّبِی إِذَا حُجِ بِهِ فَقَدْ قَضَی حَجَّةَ الْإِسْلَامِ حَتَّی يَكْبَرَ وَ الْعَبْدُ إِذَا حُجَّ بِهِ فَقَدْ قَضَی حَجَّةَ الْإِسْلَامِ حَتَّی يُعْتَق)((۱)).

بیان مقصود روایت:

در این روایت آمده است (فَقَدْ قَضَی حَجَّةَ الْإِسْلَامِ) هم نسبت به صبی و هم نسبت به عبد که این خلاف آنچه گفته شده است ولیکن در ذیل هر دو آمده است که (حَتَّی يَكْبَرَ وَ ...... حَتَّی يُعْتَقَ.) لهذا مقصود از روایت روشن است یعنی مقصود این نیست که آنها مکلف به حجه الاسلام هستند بلکه می خواهد بگوید تا وقتی که صبی بزرگ نشده است و عبد عتق نشده است حج آنها مثل حجه الاسلام از نظر ثواب می شود به قرینه (حَتَّی يَكْبَرَ وَ ...... حَتَّی يُعْتَقَ.) که معلوم می شود وقتی صبی بزرگ شد و یا برده آزاد شد دیگر آن حج، حجه الاسلام آنها محسوب نمی شود پس این یک حجه الاسلام تنزیلی و از نظر ثواب است نه حقیقی.

روایت دوم:

روایت دیگر صحیحه عبدالرحمان بن الحجاج است که گفته می شود حج را بر صغار و صبیان هم واجب می کند.

(وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّه(عليه السلام) الْحَجُّ عَلَی الْغَنِيِّ وَ الْفَقِيرِ فَقَالَ الْحَجُّ عَلَی النَّاسِ جَمِيعاً كِبَارِهِمْ وَ صِغَارِهِمْ فَمَنْ كَانَ لَهُ عُذْرٌ عَذَرَهُ اللَّه)((۲))

ص: ۱۵۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۹، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۶، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۱۷، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۲، ط آل البیت.

خدشه در روایت:

حضرت(علیه السلام) در این صحیحه می فرماید حج بر همه هست - هم کبار و هم صغار - مگر کسی که عذری داشته باشد لهذا این روایت که از نظر سند صحیحه است از دو نظر قابل خدشه است یک ایراد این است که حج را بر صغار هم واجب کرده است پس در آنها بلوغ شرط نیست و بر صبی هم حج واجب می شود و یک ایراد دیگر هم این است که استطاعت را هم شرط ندانسته چون که بر غنی و فقیر هر دو حج را واجب کرده است .

پاسخ جهت اول ایراد:

اما نسبت به صغار که جهت اول از ایراد در این روایت است پاسخ داده شده است که مقصود از (النَّاسِ جَمِیعاً کِبَارِهِمْ وَ صِغَارِهِمْ) صغار به معنای صبی نیست بلکه مقصود صغار و کبار مکلفین است بقرینه این که صغار الناس در مقابل کبار الناس ذکر شده است که عرفاً بر نوجوان بالغ و بالغه که ده سال دارد صادق است علاوه بر این که در ارتکاز عامه مردم مخصوصاً در سابق ، رفتن به مکه دشوار بوده است معمولاً ـ بزرگسالها به مکه می رفتن نه نوجوانان و تازه به بلوغ رسیده ها و لهذا امام(علیه السلام) می خواستند این توهم را در ذهن سائل دفع کنند که وجوب حج مخصوص به بزرگسالان نیست و مکلفی که صغیر است و تازه به سن بلوغ رسیده است (۱۵) سال یا (۱۰) سال در دختران باید به حج بروند و این نکته می رساند که معمولا حجاج در سنین بالا به حج مشرف می شوند که این ملاک و میزان نیست و حج بر همه مستطیع شده گان است هر چند صغیر یعنی نوجوان باشند .

ص: ۱۵۵

نتیجه پاسخ ایراد:

بنابر این روایت، ناظر به صغیر و کبیر عرفی است مخصوصا در دختر که زود به سن بلوغ می رسد و هنوز صغیر است عرفاً و این تعبیر به صغارهم در مقابل کبارهم است نه در مقابل بلوغ بنابراین ایراد اول وارد نیست .

پاسخ ایراد دوم:

ایراد دوم هم این گونه جواب داده شده است که این روایت ناظر به وجوب کفایی است نه عینی به این معنا که نباید حج تعطیل شود و در صورت لزوم تعطیل بر همه واجب است آن را رفع کنند که البته این خلاف ظاهر است چون سوال از (من علیه الحج) است نه از تعطّل و عدم تعطّل .

جواب صحیح:

جواب صحیح و بهتر این است که بگوییم از این جهت هم روایت ناظر به نفی ذهنیت سائل است که سائل می خواهد حج را به انسان های پولدار و غنی محدود کرده و اختصاص دهد با این که در وجوب حج غنا اخذ نشده بلکه استطاعت اخذ شده است که فرق است بین غنا و استطاعت و فقیر هم می تواند مستطیع شود مخصوصاً با بذل یا این که منزلش نزدیک به مکه باشد فلذا امام(علیه السلام) با جمله (عَلَی النَّاسِ جَمِیعاً) می خواهد به آیه شریفه که در آن تعبیر (لله علی الناس) آمده اشاره کند به این نحو که هر کسی که مشمول آن ناس در آیه است که سبیل الی مکه داشته باشد باید به حج برود چه فقیر باشد چه غنی پس روایت می خواهد از این جهت هم شرطیت غنا را نفی کند و نمی خواهد شرط استطاعت را لغو کند .

ص: ۱۵۶

شرط دوم:

اما شرط دوم که بحث از کمال از ناحیه جنون است که مرحوم سید(رحمه الله) فرمود (و لا علی المجنون و إن کان أدواریا إذا لم یف دور إفاقته بإتیان تمام الأعمال)

تبیین مطلب:

در رابطه با آن باید عرض کرد که اگر جنون مطبق و دائمی باشد که روشن است چنین شخصی مکلف به خطابات شرعی نمی باشد و خطابات متوجه او نیست و او مثل صبی غیر ممیز است که مقتضی تکلیف نسبت به آنها تمام نیست و اگر هم قابل تخاطب باشند، شرط عقل مانند شرطیت بلوغ از مسلمات فقهی است مضافا به وجود دسته اول از روایات گذشته که به آنها در اینجا هم تمسک شده است

نکته:

البته در خصوص باب حج مجنون یعنی دسته دوم روایتی در اینجا نیامده است بلکه به همان دسته اول بر شرطیت عقل تمسک شده است زیرا که در همان حدیث رفع القلم، مجنون هم ذکر شده است که (رفع عنه القلم حتی یفیق) و همچنین در برخی از روایات آمده است می فرماید پس از خلقت عقل خداوند متعال به عقل خطاب کرده(ثم قال له اقبل فأقبل ثم قال له أدبر فادبر... ایاک أنهی و ایاک اعاقب و ایاک اثیب)((۱)) شرطیت عقل در تکالیف را از این تعبیر می توان استفاده کرد بنابراین نسبت به عدم وجوب حج بر مجنون مطبق مطلب روشن است .

نظر مرحوم سید در مجنون ادواری:

اما مرحوم سید(رحمه الله) در مجنون ادواری که فتره ای افاقه دارد می فرماید اگر افاقه اش در اشهر حج باشد و بتواند مناسک را انجام دهد مکلف است اما اگر افاقه اش کمتر از آن زمان باشد مکلف نیست که می فرماید (و لا علی المجنون و إن کان أدواریا إذا لم یف دور إفاقته بإتیان تمام الأعمال)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۳۹، أبواب مقدمه العبادات، باب۳، ط آل البیت.

حاشیه:

برخی مطلبی در حاشیه اینجا اضافه کرده اند که شاید مقصود مرحوم سید(رحمه الله)هم همین بوده است که باید در زمان افاقه قادر بر تهیه مقدمات حج هم باشد و استطاعت او نیز باقی باشد مثلاً اگر اول ذی الحجه افاقه کند که قادر بر اصل سفر نیست یا استطاعت در حال افاقه رفع شده باشد بازهم حج بر او واجب نخواهد بود که لابد مقصود مرحوم سید(رحمه الله)هم همین بوده است بنابراین اصل این مسئله هم روشن است و علی القاعده است ولی دو بحث در این جا است که مناسب بود وارد این دو بحث شوند که نشده اند و ما وارد آن خواهیم شد.

مراد از جنون مانع از وجوب حج/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مراد از جنون مانع از وجوب حج/کتاب الحج/عبادات/فقه

(فصل ۲ فی شرائط وجوب حجه الإسلام و هی أمور: أحدها الکمال بالبلوغ ...)((۱))

خلاصه بحث گذشته:

بحث در شرایط وجوب حجه الاسلام بود که دو شرط آن ذکر شد لیکن در ذیل بحث از شرطیت عقل و عدم جنون گفته شد که اگر جنون دائمی باشد تکلیف متوجه چنین شخصی نیست و روایات خاصه ای هم بود که در آنها آمده بود تکالیف نسبت به مجنون منتفی است و اگر مجنون ادواری هم باشد چنانچه زمان افاقه او برای انجام مناسک حج با مقدماتش کافی نباشد او هم مکلف نخواهد بود که در ذیل این بحث ذکر دو نکته لازم است که تا حالا بحث نشده است.

مراد از جنون مسقط:

یک نکته این است که جنون که گفته شد مسقط وجوب حج است باید به حدی باشد که قدرت درک انجام فریضه و وجوب آن را نداشته باشد زیرا که جنون دارای مراتبی است و برخی از مراتب جنون قریب به سفاهت است که با درک عبادات قابل جمع است هر چند معاملات مالی او صحیح نباشد فلذا این حد از جنون منافاتی با وجوب فریضه ندارد و مسقط تکالیف عبادی نیست که هم اطلاق ادله حج می تواند چنین مجنونی را شامل شود و هم مشمول روایت رفع قلم از مجنون نمی گردد زیرا که در آن آمده بود (رفع القلم عن المجنون حتی یفیق) که به قرینه (حتی یفیق) می فهمیم که مقصود این است که قدرت بر انجام آن را نداشته باشد و شاید مراد آقایان هم از شرطیت عقل همین باشد.

ص: ۱۵۸

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۵، ط.ج.

مراد از جنون مسقط در جنون ادواری:

نکتـه دوم – که مهم است – این است که آنچه در رابطه بـا جنـون ادواری گفته شـد که بایـد افـاقه اش به انـدازه ای باشـد که بتواند هم برای حج سفر کند و مقدماتش را تهیه کند و هم مناسک آن را انجام دهد اشکالی وارد می شود به این نحو که این شخص اگر افاقه اش در غیر از ایام حج باشد و در زمان افاقه اش موسـر و مسـتطیع و دارای مال باشد چون وی در زمان اشـهر حـج به جهت جنون ادواریش نمی توانـد حج را انجام دهد و افاقه ندارد مشـهور در مورد وی قائلند که اصـلاً بر او حج واجب نیست با اینکه بعدا در بحث شـرطیت اسـتطاعت خواهیم گفت که شخصی که موسر است حتی اگر قادر برانجام حج در همان سال هم نباشـد وجوب حـج از او ساقط نیست بلکه مباشـرتش از حـج ساقط است ولیکن بایـد اسـتنابه کند و نائب بگیرد و این مفاد روایاتی است که خواهد آمد و شاید بهترین آنها صحیحه حلبی است که می فرماید.

صحیحه حلبی:

(وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السـلام) فِی حَدِیثٍ قَالَ: وَ إِنْ کَانَ مُوسِراً وَ حَالَ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ الْحَجِّ مَرَضٌ أَوْ حَصْرٌ أَوْ أَمْرٌ یَعْذِرُهُ اللَّهُ فِیهِ فَإِنَّ عَلَیْهِ أَنْ یُحِجَّ عَنْهُ مِنْ مَالِهِ صَرُورَةً لَا مَالَ لَهُ)((۱))

مفهوم روایت:

یعنی کسـی که مستطیع و موسر است اصل وجوب حج از او به مجرد حصول یک مانعی از حج – مثل مرض یا عذری دیگر – ساقط نمی شود بلکه مباشـرت از وی ساقط شـده ولیکن اصل حج بر او مسـتقر است بلکه واجب است نائب بگیرد و در مانحن فیه نیز هر چند خود مجنون ادواری نمی تواند حج را انجام دهد لیکن وجوب حج از او ساقط نمی شود بلکه واجب است نائب بگیرد زیرا که اطلاـق این تعبیر که (أَمْرٌ یَعْذِرُهُ اللَّهُ فِیهِ) شامـل حـال او می شود و این تکلیف (وجوب اسـتنابه)ماننـد تکـالیف دیگر در زمان افاقه بر او فعلی می شود هر چند در زمان حج مجنون باشد.

۱– وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۶۳، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۲۴، ط آل البیت.

اشکال:

بنابراین این که در اینجا مشهور قائل هستند مجنون حتی ادواری اگر نسبت به اشهر حج افاقه کامل نداشته باشد حج بر او واجب نیست خلاف اطلاق این روایات است و اساساً این روایت ناظر به کسی است که سال اول استطاعت و یسارش مانع از حج داشته باشد و یا اطلاق دارد و شامل کسی هم می شود که سال اول استطاعش مریض است و نمی تواند به حج برود و در حقیقت این روایات مباشرت را از آنها ساقط می کند و اصل وجوب حج ولو از طریق استنابه باقی می ماند و این توسعه تکلیف مستفاد از این روایات شامل مجنون ادواری هم می شود هر چند زمانه افاقه او مکفی نباشد برای انجام تمام اعمال حج.

پاسخ:

این اشکال با اینکه صورت فنی خوبی دارد ولی می شود این گونه جواب داد و از فتوای مشهور دفاع کرد به اینکه درست است که این شخص افاقه پیدا می کند و در زمانی قبل از زمان حج عاقل و موسر است و می توان وی را مکلف به استنابه کرد ، ولی چون که تکلیف به استنابه تکلیفی است که در زمان فریضه انجام می گیرد پس باید مکلف به استنابه در آن زمانی که نائب در صدد است قصد استنابه کند قابلیت تکلیف داشته باشد یا به اصل حج مباشرةً یا به استنابه از حج و مجنونی که در زمان فریضه عبادی - یعنی حج - جنونش فعلی است همانگونه که نمی تواند مامور به خود حج باشد نمی تواند مامور به نیابت هم بشود یعنی صلاحیت تکلیف به نیابت را هم در زمان فریضه حج ندارد.

ص: ۱۶۰

ملاک در مساله:

بنابراین میزان، صلاحیت تکلیف به نیابت گرفتن در زمان فریضه است که در مجنون ادواری - که زمان حج مجنون است - این شرط حفظ نشده است بر خلاف مریض یا صاحبان معذوریتهای دیگر ولهذا اگر کسی عاقل، بالغ و مستطیع باشد ولیکن قبل از زمان حج مجنون مطلق شود مشمول این روایات نیست بلکه گفته می شود که کشف می شود از ابتدا مکلف به حج نبوده است و مشمول اطلاق این روایات نیست زیرا که در زمان فریضه و نسبت به آن اصلاً اهلیت تکلیف را ندارد نه به نحو مباشرت و نه به نحو استنابه و تکلیف به استنابه در مورد اعذاری است که مکلف نسبت با آنها اهلیت تکلیف به استنابه را در زمان آن فریضه داشته باشد

به تعبیر دیگر عبارت (أَمْرٌ يَعْذِرُهُ اللَّهُ فِيهِ) منصرف از این قبیل معاذیری است که رافع اهلیت اصل تکلیف است و معیار هم اهلیت در زمان واجب و فریضه است فلذا از آنجا که مجنون در زمان حج قابل تکلیف به استنابه هم نیست اصل حج از او ساقط است نه اینکه تنها مباشرت از وی ساقط می شود بر خلاف مریض و ذوی الاعذار دیگر و این که قبل از زمان واجب افاقه ای داشته که در آن زمان صلاحیت داشته است که مکلف به استنابه شود کافی نیست برای استقرار حج استنابه ای بر او.

مفهوم عذر:

این مطلب فوق نکته عرفی قابل قبولی است که کسی قائل شود (أَمْرٌ يَعْذِرُهُ اللَّهُ فِيهِ) عذری است که مکلف را از مباشرت فعل عاجز کند نه از اصل اهلیت تکلیف در زمان فریضه لهذا روایات مذکور فرض عروض جنون در زمان حج را نمی گیرد و در فرض جنون علی القاعده از اول، وجوب بر وی مستقر نشده است.

ص: ۱۶۱

نتیجه:

بنابراین ، این نکته ، نکته ای عرفی است که شاید مشهور بواسطه آن ، جنون در زمان حج را مانع از وجوب حج قرار داده اند حتی اگر قبلاً افاقه داشته باشد و اگر کسی این نکته را قبول کرد اطلاق فتوای مشهور در مانحن فیه تمام خواهد شد و اگر کسی قبول نکرد بایستی قائل به وجوب استنابه در مجنون ادواری شود چنانچه در زمان افاقه اش موسر و مستطیع باشد همانند کسی که موسر است ولیکن نمی تواند بالمباشره اعمال حج را انجام دهد ولااقل از احتیاط است.

استصحاب حج بر صبی ممیز /کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب حج بر صبی ممیز/کتاب الحج/عبادات/فقه

(و لو حج الصبی لم یجز عن حجه الإسلام و إن قلنا بصحه عباداته و شرعیتها کما هو الأقوی و کان واجدا لجمیع الشرائط سوی البلوغ ففی خبر مسمع عن الصادق(علیه السلام) لو أن غلاما حج عشر حجج ثمَّ احتلم کان علیه فریضه الإسلام و فی خبر إسحاق بن عمار عن أبی الحسن(علیه السلام) عن ابن عشر سنین یحج قال(علیه السلام) علیه حجه الإسلام إذا احتلم و کذا الجاریه علیها الحج إذا طمثت)([(۱)](#))

توضیح:

پس از اینکه مرحوم سید(رحمه الله) شرط بلوغ و عقل را بیان کردند - دو شرط اول و دوم - بعد می فرماید اگر طفلی که هنوز بالغ نشده است حج بجا آورد این حج مجزی نیست هرچند تمام شرایط دیگری را دارا باشد بجز بلوغ مثلا در سن ۱۳ - ۱۴ سالگی هنوز مراهق است و بالغ نیست این حج از حجه الاسلام او مجزی نیست حتی اگر قائل به مشروعیت و صحت عبادات صبی بشویم

ص: ۱۶۲

۱- لعروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۵، ط.ج.

در این جا مرحوم سید(رحمه الله) بر این مطلب - که آن حج در زمان صبابت مشروع است ولی مجزی از حجه الاسلام نیست - به دو بحث اشاره می کند

بحث اول: این است که اقوی مشروعیت حج صبی ممیز است

بحث دوم: بحث دوم این که حج صبی هر چند مشروع و ماموربه استحبابی است ولی از حجه الاسلام مجزی نیست حتی اگر تمام شرایط دیگر را دارا باشد.

دلیل بحث اول:

اما دلیل بحث اول – که در مشروعیت عبادات صبی است – بعد از اجماع ، تسالم فقهی و تحقق سیره عملی متشرعه دو دلیل دیگر هم موجود است .

دلیل اول :

اطلاق ادله عبادات مستحب که از آن جمله، ادله استحباب حج است که می فرماید حج و تکرار آن از مستحبات مؤکده است و ثواب و استحبابش از استحباب سائر عبادات بجز صلات بیشتر است و این ادله مقیدی هم ندارد زیرا که مقصود از روایات رفع قلم خصوص رفع قلم الزام است نه مطلق قلم تشریع حتی امر استحبابی چون این روایات در مقام امتنان وارد شده است و رفع حکم استحبابی امتنانی ندارد بلکه خود رفع هم در مورد چیزی صادق است که ثقل دارد و استحباب ثقلی ندارد

روایات:

همچنین در برخی از روایات آمده بود که (... فَإِذَا بَلَغُوا اثْنَتَی عَشْرَهَ سَنَهً کُتِبَت لَهُمُ الْحَسَنَاتُ فَإِذَا بَلَغُوا الْحُلُمَ کُتِبَتْ عَلَیْهِمُ السَّیِّئَات)((1)) پس اصل قلم تشریع از آنها مرتفع نیست و همچنین روایاتی که اولیاء را امری می کند تا صبیان را به صلات و صوم امر کنند که اگر از صلات و صوم الغا خصوصیت بشود – که بعید نیست – شامل حج هم می گردد و امر به امر دلالت بر مطلوبیت فعل از مامور دوم دارد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۲، أبواب مقدمه العبادات، باب۴، ط آل البیت.

دلیل دوم:

روایات خاصی است که در خصوص باب حج بر مشروعیت حج صبی وارد شده است که این روایات طوائف متعدد و مختلفی است و چون خود مرحوم سید(رحمه الله)در مسئله آینده متعرض این روایات می شود آنها را در آنجا ذکر خواهیم کرد.

دلیل بحث دوم:

که این بحث اصلی است می فرماید (و لو حج الصبی لم یجز عن حجه الإسلام) و این هم از فتاوای مسلم شیعه و سنی است و سیره متشرعه هم بر همین مستقر بوده است مضافا به آن دو دلیل دیگر هم بر عدم اجزاء دلالت دارد .

دلیل اول:

مقتضای قاعده و اصل اولی، عدم اجزا است چون اجزاء فعل مندوب از واجب دلیل خاص می خواهد زیرا که وقتی بلوغ قید وجوب شد قید واجب هم می شود یعنی هر شرطی که در وجوبش اخذ شود قید واجب هم می شود و واجب آن حصه ای خواهد بود که مقید به آن قید است

مثال:

مثلا وقتی زوال شرط در وجوب صلات ظهر شد صلات قبل از زوال متعلق امر به صلات ظهر نیست چون هنوز قید آن محقق نشده است و این همان اصلی است که گفته می شود اجزا غیر واجب از واجب دلیل خاص می خواهد در این جا هر چند صبی قبل از بلوغش حج را بجا آورده است چون حج واجب بر بالغ مستطیع مقید شده است به بلوغ، پس خصوص این حصه متعلق امر وجوبی است و اگر این حصه شکل نگیرد حج انجام داده شده مصداق این مامورر به نیست و وجوب شامل آن بالغ خواهد بود .

ص: ۱۶۴

اشکال:

برخی خواستند به دلالت التزامی امر اولی به حج تمسک کنند به این نحو که درست است بلوغ شرط شده است لیکن ادله بلوغ تنها رافع وجوب است و رافع ملاک وجوب نیست و با تحقق ملاک در حج صبی مجزی خواهد شد .

پاسخ:

این مطلب تمام نیست زیرا

اولاً:

اثبات ملاک امر با دلالت التزامی امر است و با سقوط مدلول مطابقی - یعنی وجوب - مدلول التزامی هم ساقط می شود یعنی وقتی (لله علی الناس) که مدلولش وجوب است قید خورد و صبی از آن خارج شد دلالت مطابقی ساقط می شود و بنابر مبنای صحیح که تبعیّت است دلالت التزامی هم به تبع آن ساقط می شود.

ثانیاً:

بلوغ قید شرعی است و دلیل قیود شرعی دلیل بر این است که ملاک واجب هم مقید به آن است برخی گفته اند حج ندبی یک حقیقتی غیر از حقیقت حج وجوبی است و از آن جا که دو حقیقت هستند، حج ندبی از حج وجوبی مجزی نیست لیکن برای اثبات عدم اجزا لازم نیست تعدد حقائق عباداتی را که در ظاهر یکسان هستند ثابت کنیم زیرا وقتی که شرطی قید واجب شد و در دلیل امر وجوبی اخذ شد تا مقید شکل نگیرد اطلاق امر باقی است

نتیجه:

بنابراین دلیل اول بر عدم اجزا مقتضای اصل اولی و اطلاق دلیل وجوب حج است و تا حج مقید به بلوغ شکل نگیرد اطلاق امر وجوبی شامل است هر چند قبلاً حج انجام داده باشد زیرا که حج با شرط بلوغ انجام نگرفته است .

نکته:

البته در برخی موارد ممکن است نکته ای اثباتی برای عدم این اطلاق وجود داشته باشد ولی این نکته خاص و اثباتی است مثلا در نماز می گویند اگر صبی نماز را در وقت خواند و بعد از نماز و بقای وقت بالغ شد به نماز خوانده شده اکتفا می شود و لازم نیست مجددا نماز آن وقت را اعاده کرده و بخواند و این نه به این جهت است که ما وحدت حقیقت را کشف می کنیم بلکه بدین جهت است که گفته می شود که اطلاق وجوب از این مورد منصرف است و نماز ظهر دومی را از یک مکلف با صحیح بودن نماز ظهر اولش لازم و واجب نمی کند که این نکته در حج صبی نیست.

دلیل دوم:

روایات خاصه وارده در خصوص حج است که مهم آنها چهار روایت است که مرحوم سید(رحمه الله) دو روایت را در متن ذکر کرده است.

روایت اول:

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّه مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَاد عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُّون عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصَمِّ عَنْ مِسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)فِي حَدِيث قَالَ: لَوْ أَنَّ غُلَاماً حَجَ عَشْرَ حِجَج ثُمَّ احْتَلَمَ كَانَتْ عَلَيْهِ فَرِيضَهُ الْإِسْلَام)((۱))و این روایت در سندش بیش از یک ضعیف است.

روایت دوم :

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِي بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّار قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَن(علیه السلام)عَنِ ابْنِ عَشْرِ سِنِينَ يَحُجُّ قَالَ عَلَيْهِ حَجَّهُ الْإِسْلَامِ إِذَا احْتَلَمَ وَ كَذَلِكَ الْجَارِيَهُ عَلَيْهَا الْحَجُّ إِذَا طَمِثَت)((۲)) و این روایت معتبر است .

روایت سوم :

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّه مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَاد عَنِ ابْنِ مَحْبُوب عَنْ شِهَاب عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) فِي حَدِيث قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ ابْنِ عَشْرِ سِنِينَ يَحُجُّ قَالَ عَلَيْهِ حَجَّهُ الْإِسْلَام إِذَا احْتَلَمَ وَ كَذَلِكَ الْجَارِيَهُ عَلَيْهَا الْحَجُّ إِذَا طَمِثَت)((۳)) این روایت نیز در سندش سهل بن زیاد است که تضعیف شده است .

روایت چهارم :

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبَانِ عن الْحَكَم قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) يَقُولُ الصَّبِيُّ إِذَا حُجَّ بِهِ فَقَدْ قَضَى حَجَّهَ الْإِسْلَامِ حَتَّى يَكْبَرَ وَ الْعَبْدُ إِذَا حُجَّ بِهِ فَقَدْ قَضَى حَجَّهَ الْإِسْلَامِ حَتَّى يُعْتَق)((۴)) این روایت همان روایتی است که گذشت و گفتیم سندش معتبر است

۱- وسائل الشيعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۶، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشيعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۴-۴۵، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۲، ط آل البیت.

۳- وسائل الشيعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۵، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۲، ط آل البیت.

۴- وسائل الشيعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۹، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۶، ط آل البیت.

دلیل اعتبار سند روایت:

زیرا که ابان در کلمات شیخ صدوق(رحمه الله)هم منصرف است به ابان بن عثمان همچنان که بخشی از همین روایت در نقل شیخ طوسی(رحمه الله) به سند ابان از حکم بن حکیم صیرفی آمده است و تعبیر (حَتَّی یَکْبَرَ) از این روایت به این معناست که حج زمان صبی بودن مجزی نیست بنابراین این روایت هم از ادله عدم اجزا می شود .

(مسأله ۱: یستحب للصبی الممیز أن یحج او إن لم یکن مجزیا عن حجه الإسلام ...)((۱))

بیان مسئله:

بحث از استحباب حج بر صبی ممیز است صبی غیر ممیز را بعد مطرح می کند ایشان در این مسئله ابتدا استحباب حج صبی ممیز را بیان می کند بعد وارد شرایطش می شود.

بحث استحباب:

در اصل مسئله قبلا اشاره شد که مشروعیت عبادات حج صبی هم از مسلمات فقهی است و هم مورد سیره متشرعی عملی بوده است بین همه مذاهب ولی روایات دال بر آن هم زیاد است که می تواند به آنها استناد کرد که آنها طوائف متعددی می باشند.

دسته اول:

یک دسته همین چهار روایتی است که خواندیم که دلالت می کرد بر عدم اجزای حج صبی از حجه الاسلامش قبل از بلوغ و دلالت آنها بر استحباب به جهت تصریح در برخی به این که آن حج حجه الاسلام صبی است تا قبل از بلوغ که به معنای استحباب و داشتن ثواب حجه الاسلام است و اساساً نفی اجزاء دلالت دارد بر این که حجی که انجام شده عبادت صحیح و مشروعی بوده است ولی از حجه الاسلام بعد از بلوغ مجزی نیست و اگر عبادتی صحیح و مامور به نبود باطل بود و جایی برای بحث از اجزاء نمی ماند .

۱- لعروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۵، ط.ج.

دسته دوم:

دسته دوم روایاتی است که ابتدا صبی را به انجام حج امر کرده است که یا به صورت مستقیم امر نموده و یا امر کرده که ولیّ وی صبی را امر کند مثل صحیحه زراراه

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَحَدِهِمَا(علیه السلام) قَالَ: إِذَا حَجَ الرَّجُل بِابْنِهِ وَ هُوَ صَغِيرٌ فَإِنَّهُ يَأْمُرُهُ أَنْ يُلَبِّيَ وَ يَفْرِضَ الْحَجَّ فَإِنْ لَمْ يُحْسِنْ أَنْ يُلَبِّيَ لَبَّوْا عَنْهُ وَ يُطَافُ بِهِ وَ يُصَلَّى عَنْهُ قُلْتُ لَيسَ لَهُمْ مَا يَذْبَحُونَ قَالَ يُذْبَحُ عَنِ الصِّغَارِ وَ يَصُومُ الْكِبَارُ وَ يُتَّقَى عَلَيْهِمْ مَا يُتَّقَى عَلَى الْمُحْرِمِ مِنَ الثِّيَابِ وَ الطِّيبِ وَ إِنْ قَتَلَ صَيْداً فَعَلَى أَبِيه)((۱))

صدر این صحیحه ناظر به حج صبی ممیز است که می گوید خودش باید تلبیه کند و ذیل آن مربوط به حج صبی غیر ممیز است و دلالتش بر استحباب و امر به تلبیه و حج روشن است.

(وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّار قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) عَنْ غِلْمَان لَنَا دَخَلُوا مَعَنَا مَكَّهَ بِعُمْرَه وَ خَرَجُوا مَعَنَا إِلَى عَرَفَات بِغَيْرِ إِحْرَام قَالَ قُلْ لَهُمْ يَغْتَسِلُونَ ثُمَّ يُحْرِمُونَ وَ اذْبَحُوا عَنْهُمْ كَمَا تَذْبَحُونَ عَنْ أَنْفُسِكُم)((۲)) و دلالت این صحیحه نیز روشن است.

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَهَ بْنِ عَمَّار عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) قَالَ: انْظُرُوا مَنْ كَانَ مَعَكُمْ مِنَ الصِّبْيَانِ فَقَدِّمُوهُ إِلَى الْجُحْفَهِ أَوْ إِلَى بَطْنِ مَرّ- وَ يُصْنَعُ بِهِمْ مَا يُصْنَعُ بِالْمُحْرِمِ وَ يُطَافُ بِهِمْ وَ يُرْمَى عَنْهُمْ وَ مَنْ لَا يَجِدُ الْهَدْيَ مِنْهُمْ فَلْيَصُمْ عَنْهُ وَلِيُّه)((۳))

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۸، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۷، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۷، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

این صحیحه هم اطلاق دارد و شامل ممیز می شود زیرا تعبیر به فَقَدِّمُوهُ دارد که معنایش صبی ممیز است و تعبیر (وَ یُصْنَعُ بِهِمْ مَا یُصْنَعُ بِالْمُحْرِمِ وَ یُطَافُ بِهِمْ وَ یُرْمَی عَنْهُمْ و) مخصوص به غیر ممیز نیست بلکه تعبیر اعمی است که در روایات دیگر بر صبی ممیز هم اطلاق شده است.

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ یُونُسَ بْنِ یَعْقُوبَ عَنْ أَبِیهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) إِنَّ مَعِی صِبْیَةً صِغَاراً وَ أَنَا أَخَافُ عَلَیْهِمُ الْبَرْدَ فَمِنْ أَیْنَ یُحْرِمُونَ قَالَ ائْتِ بِهِمُ الْعَرْجَ فَلْیُحْرِمُوا مِنْهَا فَإِنَّکَ إِذَا أَتَیْتَ بِهِمُ الْعَرْجَ وَقَعْتَ فِی تِهَامَهَ- ثُمَّ قَالَ فَإِنْ خِفْتَ عَلَیْهِمْ فَأْتِ بِهِمُ الْجُحْفَه).((۱)) این روایت هم صریح در امر صبی ممیز به احرام حج است و سند آن نیز تا یونس بن یعقوب صحیح است و او از پدرش که یعقوب بن قیس بجلی است نقل می کند که توثیق صریحی ندارد لیکن قرائنی بر وثاقت بلکه جلالتش موجود هست.

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَیُّوبَ أَخِی أُدَیْم قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) مِنْ أَیْنَ یُجَرَّدُ الصِّبْیَانُ فَقَالَ کَانَ أَبِی یُجَرِّدُهُمْ مِنْ فَخٍّ)((۲))

در این صحیحه نیز اطلاق است و تعبیر یُجَرَّدُ در عبد و صبی ممیز زیاد وارد شده است.

دسته سوم:

دسته سوم روایاتی است که در رابطه با حکم ذبح صبی وارد شده است که این روایات هم بر این دلالت دارد که حج صبی می تواند ماموربه و صحیح هست و اگر صحیح نبود هدی معنا نداشت و روایات صحیحه متعددی در این دسته وجود دارد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۹، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۸، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْر عَنْ مُعَاوِيَهَ بْنِ عَمَّار عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(عليه السلام) و فِی حَدِيثِ الْإِحْرَامِ بِالصِّبْيَانِ قَالَ وَ مَنْ لَا يَجِدْ مِنْهُمْ هَدْياً فَلْيَصُمْ عَنْهُ وَلِيُّه)((۱))

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(عليه السلام) قَالَ: يَصُومُ عَنِ الصَّبِی وَلِيُّهُ إِذَا لَمْ يَجِدْ لَهُ هَدْياً وَ كَانَ مُتَمَتِّعا)((۲))

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِی نُعَيْم عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: تَمَتَّعْنَا فَأَحْرَمْنَا وَ مَعَنَا صِبْيَانٌ فَأَحْرَمُوا وَ لَبَّوْا كَمَا لَبَّيْنَا وَ لَمْ يَقْدِرْ عَلَی الْغَنَمِ قَالَ فَلْيَصُمْ عَنْ كُلِّ صَبِیّ وَلِيُّه) ((۳))

اين صحيحه هر چند مضمره است وليكن به جهت تنظيم در روايات است و شاهد بر آن نقل عبد الرحمان اعين به همين مضمون است از امام صادق(عليه السلام) در سند ديگری است .

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ أَخَوَيْهِ عَلِیّ وَ دَاوُدَ عَنْ حَمَّاد عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: حَجَجْنَا سَنَهً وَ مَعَنَا صِبْيَانٌ فَعَزَّتِ الْأَضَاحِی فَأَصَبْنَا شَاهً بَعْدَ شَاه فَذَبَحْنَا لِأَنْفُسِنَا وَ تَرَكْنَا صِبْيَانَنَا فَأَتَی بُكَيْرٌ أَبَا عَبْدِ اللَّه(عليه السلام) فَسَأَلَهُ فَقَالَ إِنَّمَا كَانَ يَنْبَغِی أَنْ تَذْبَحُوا عَنِ الصِّبْيَانِ وَ تَصُومُوا أَنْتُمْ عَنْ أَنْفُسِكُمْ فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا فَلْيَصُمْ عَنْ كُلِّ صَبِیّ مِنْكُمْ وَلِيُّه)((۴)) و اظهر آن است كه ابراهيم بن مهزيار هم - كه برادر علی بن مهزيار است - از ثقات بلكه وكلاء و معتمدين امام(عليه السلام) بوده است.

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج۱۴، ص۸۶، أبواب الذبح، باب۳، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج۱۴، ص۸۷، أبواب الذبح، باب۳، ط آل البيت.

۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج۱۴، ص۸۷، أبواب الذبح، باب۳، ط آل البيت.

۴- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج۱۴، ص۸۷، أبواب الذبح، باب۳، ط آل البيت.

دسته چهارم:

دسته چهارم روایت صحت احجاج صبی غیر ممیز است - که در مسأله بعد خواهد آمد - که به دلالت اولویت دال براین است که وقتی احجاج برای صبی غیر ممیز مشروع و مطلوب باشد به طریق اولی از ممیز هم مطلوب شارع است و تشکیک در این اولویت هم جا ندارد زیرا درست است که ولی حجاج صبی غیر ممیز را انجام می دهد ولی او را احجاج می دهد و متلبس به حج خود صبی غیر ممیز است که در صبی ممیز به طریق اولی است مضافا به اینکه در برخی از روایات هر دو با یک امر آمده است مثل صحیحه زراه که گذشت که دلالت دارد بر این که مطلق حج صبیان مطلوب شارع است.

(مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ أَبِی عَلِی الْأَشْعَرِی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) فِی حَدِیث قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ مَعَنَا صَبِیّاً مَوْلُوداً فَکَیْفَ نَصْنَعُ بِهِ فَقَالَ مُرْ أُمَّهُ تَلْقَی حَمِیدَهَ فَتَسْأَلُهَا کَیْفَ تَصْنَعُ بِصِبْیَانِهَا فَأَتَتْهَا فَسَأَلَتْهَا کَیْفَ تَصْنَعُ فَقَالَتْ إِذَا کَانَ یَوْمُ التَّرْوِیَهِ فَأَحْرِمُوا عَنْهُ وَ جَرِّدُوهُ وَ غَسِّلُوهُ کَمَا یُجَرَّدُ الْمُحْرِمُ وَ قِفُوا بِهِ الْمَوَاقِفَ فَإِذَا کَانَ یَوْمُ النَّحْرِ فَارْمُوا عَنْهُ وَ احْلِقُوا رَأْسَهُ ثُمَّ زُورُوا بِهِ الْبَیْتَ- وَ مُرِی الْجَارِیَهَ أَنْ تَطُوفَ بِهِ بَیْنَ الصَّفَاوَ الْمَرْوَه)((۱)) و این صحیحه مخصوص به صبی غیر ممیز است .

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِی بْنِ مَهْزِیَارَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَیْلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَر الثَّانِی(علیه السلام) عَنِ الصَّبِی مَتَی یُحْرَمُ بِهِ قَالَ إِذَا اثَّغَر)((۲)) (اثغر) یعنی دندان در آوردن که اگر مقصود دندانهای شیری است غیر ممیز را هم شامل می شود و اگر مقصود دندانهای دائمی باشد ناظر به صبی ممیز است و مقصود از (یحرم) امر او به انجام احرام است.

ص: ۱۷۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۶، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۹، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

دسته پنجم:

دسته پنجم اطلاق عمومات استحباب حج است که در بحث گذشته گفتیم شامل صبی ممیز هم می شود بنابراین مستحب بودن حج صبی ممیز مفاد مجموعه ای از روایات متعددی است که مجموع آنها در حد تواتر است علاوه بر این که اصل حکم از ضروریات فقه است.

ذات عمل حج، فعل مالی نیست/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ذات عمل حج، فعل مالی نیست/کتاب الحج/عبادات/فقه

بحث در استحباب حج صبی غیر بالغ بود و اصل استحباب و دلیل بر استحباب حج گذشت بعد می فرماید (و لکن هل یتوقف ذلک علی إذن لولی أو لا المشهور بل قیل لا خلاف فیه أنه مشروط بإذنه لاستتباعه المال فی بعض الأحوال للهدی و للکفاره و لأنه عباده متلقاه من الشرع مخالف للأصل فیجب الاقتصار فیه علی المتیقن و فیه أنه لیس تصرفا مالیا و إن کان ربما یستتبع المال و أن العمومات کافیه فی صحته و شرعیته مطلقا فالأقوی عدم الاشتراط فی صحته و إن وجب الاستئذان فی بعض الصور بعد از فراغ ...) ((۱))

اقوال:

یعنی این که آیا شرط این استحباب اذن ولی شرعی است یا نه؟ مشهور قدما و بعد از قدما تا این اواخر اشتراط اذن ولی بوده است

نظر شیخ:

شیخ(رحمه الله) در مبسوط می گوید (و ان کان ممیزا مراهقاً جاز ان یأذن له فیحرم هو بنفسه).((۲))

نظر مرحوم محقق:

(و یصح إحرام الصبی الممیز، و بالصبی غیر الممیز. أما الممیز، فلانه قادر علی الاستقلال بأفعاله، لکن یشترط اذن الولی لأن الحج یتضمن عزم المال)((۳))

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۵، ط.ج.

۲- المبسوط، شیخ طوسی، ج۱، ص۳۲۸.

۳- المعتبر، محقق حلی، ج۲، ص۷۴۷.

نظر علامه:

و همچنین علامه(رحمه الله) در تحریر می فرماید (الثانی: یشترط اذن الولی فی احرام الصبی و حجه و ان کان ممیزاً)((۱)).

نظر شهید:

و مرحوم شهید(رحمه الله) در دروس می فرماید: (احدها البلوغ فلایجب علی الصبی، و لایصح منه مباشرته الا أن یکون ممیزاً و أن له الولی ...).((۲))

نظر صاحب جواهر:

و صاحب جواهر(رحمه الله) می فرماید (... فلا اشکال فی انه یصح احرام الصبی الممیز و ان لم یجب علیه ... کما هو ظاهر نفی الخلاف فیه بین العلماء من محکی المنتهی و التذکره)((۳)) یعنی ظاهر عبارت علامه(رحمه الله) در منتهی و تذکره عدم خلاف اصحاب در این مسأله است و معمولاً دو دلیل بر شرطیت اذن ولی ذکر شده است .

دلیل اول:

این است که حج عبادت است و مانند بقیه عبادات توقیفی است یعنی صحت و مشروعیتش نیاز به امر دارد و لو امر استحبابی و تا امری در کار نباشد آن فعل عبادت نمی شود لهذا هرجا شک کنیم که امری فعلی موجود است یا نه مقتضای اصل عدم امر است و قدر متیقن ادله و روایات دال بر استحباب حج صبی صورتی است که ولی صبی اذن بدهد اما جایی که ولی اذن نداده و راضی نباشد دلیلی بر امر و مشروعیت نداریم.

پاسخ:

مرحوم سید(رحمه الله) و دیگران این بیان را این گونه جواب داده اند (العمومات کافیه فی صحته و شرعیته مطلقا) یعنی اطلاق ادله استحباب و مشروعیت حج صبی نافی این شرط است

ص: ۱۷۳

۱- تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه، علامه حلّی، ج۱، ص ۹۰، ط- القدیمه.

۲- الدورس الشرعیه فی فقه الامامیه، شهید اول، ج۱، ص۳۰۶.

۳- جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، شیخ محمد حسن نجفی جواهری، ج۱۷، ص۲۳۴ و ۲۳۵.

اشکال در اطلاق:

ولیکن ممکن است کسی در این اطلاق اشکال کند زیرا که روایات مشروعیت بر دو گونه بود یکی دسته جات مختلفی بود که در خصوص حج صبی آمده بود و دیگری عمومات استحباب حج بود اما نسبت به روایات وارد شده در حج صبی بالخصوص گفته می شود که هیچ دسته از آن روایات به جهتی اطلاق ندارد مثلاً روایاتی که می گفت اگر صبی ده بار هم حج کند برای حجه الاسلام وی بعد از بلوغ کافی نیست این دلالت داشت بر این که حج صبی ماموربه و مشروع است و دلالتش هم روشن است لیکن این دسته چون در مقام بیان اصل مشروعیت و استحباب حج صبی نبوده بلکه بالملازمه از آن استفاده شده است و در مقام بیان عدم اجزای از حجه الاسلام است لهذا اطلاق در مدلول الزامی آن جاری نیست چون که در مقام بیان آن نیست و کأنه می گوید حجی که از صبی صحیح است مجزی نیست، از حجه الاسلام بعد از بلوغ اما در مقام بیان این که آن حج کدام حج است و چه شرایطی را داراست، نیست.

روایاتی که به طور مستقیم صبی را امر کرده:

دسته دوم روایاتی است که ابتدا و به صورت مستقیم صبی را امر کرده و یا به ولیش امر کرده که صبی را امر کند به حج که اینها خاص به حج صبی با ولی اش می باشند و یک دسته از روایات هم در مورد حکم ذبیحه صبی و هدی آمده بود که اگر ولی پول نداشت، هدی را از طرف صبی بدهد و خودش روزه بگیرد که این هم مخصوص به حج صبی با ولیّش است و دسته چهارم روایاتی بود که در مورد صحت احجاج حج صبی غیر ممیز بود که با اولویت از آن فهیمده شد که حج صبی ممیز به طریق اولی مطلوب و مشروع است که این روایات هم اطلاق ندارند که حج صبی ممیز بدون اذن ولی باز هم مستحب است چون این روایات در مقام بیان چیز دیگری است که بالملازمه مشروعیت حج صبی ممیز استفاده می شود و در دلالت التزامی اطلاق جاری نمی شود.

نتیجه:

پس اگر نظر به این روایات خاصه است که این روایات اطلاق نـدارد و اگر نظر به عمومات اسـتحباب حج است که گفته شـد روایـات زیـادی وجـود دارد کـه می فرمـود افضـل از همـه عبـادات است بجز صـلات و گفـتیم که ادله رفـع قلم هم مقیـد ادله استحباب نیست این روایات هم گفته می شود برای صبی که اذن ولی نداشته باشد اطلاق و عموم ندارد

یعنی در جایی که ولی صبی را به حج نبرده باشد، نمی توانیم از این نظر از این روایات اطلاق استفاده کنیم چون اینها در مقام بیـان اسـتحباب حـج فی نفسه برای همه، حتی صبی است و این که افضل است از همه عبادات بجز صـلات اما آیا شـرایطی هم دارد مثلا این که حـج ضـرر نداشـته باشـد یا موجب مفسـده نباشد و یا در صبی، مخالف با اذن پدر نباشد از این جهت اطلاق نـدارد و مانعیت چنین عناوینی را نفی نمی کند یعنی در مقام بیان اسـتحبابی که بر همه عناوین ثانویه غالب باشد، نیست و این چنین اطلاقی را نمی توان از آنها استفاده کرد ولذا با این اطلاق نمی شود اثبات صحت حج در موارد اضرار به نفس، یا به غیر و یا مفسده برای اسـلام را نمود و این خلاصه اشکالی است که می توان بر مرحوم سید(رحمه الله)و دیگران که فتوای ایشان را قبول کرده انـد وارد کرد ولی در عین حـال این اشـکال را می شود جواب داد و گفت حق با مرحوم سـید(رحمه الله)است زیرا که می شود از این روایات اطلاق فهمید هم می توانیم از روایات عامه استحباب حج، فی نفسه اطلاق را استفاده کنیم و هم می توان از برخی روایات خاصه که در حج صبی بالخصوص وارد شده ، اطلاق استفاده کرد.

ص: ۱۷۵

استفاده اطلاق از روایات عامه:

امـا از روایـات عامه می توان اطلاق را اسـتفاده کرد به این جهت که این روایات در مقام بیان اسـتحباب فی نفسه و شـروط آن می باشد که اگر شـرطی در اصل استحباب حج فی نفسه لازم باشد بایستی ذکر می شد ولیکن این یک حکم اقتضایی است و نـافی حرمت و یا ممنوعیت به جهت عروض عناوین ثانوی که ممنوع است نیست ولیکن بایـد آن عنوان ثانوی مانع ثابت باشـد لهـذا در مانحن فیه اگر دلیلی ثابت کند که ولی حق دارد صبی را از افعالش منع کند و ولایت بر آنها را - مثل اموالش - دارد این عنوان رافع اسـتحباب اقتضـایی می شود و امـا اگر چنـانچه حقی برای ولی ثـابت نباشـد اطلاق ادله اسـتحباب عبادات نافی شرطیت مـذکور در صبی می باشد و مجرد احتمال مانعیت نافی اطلاق دلیل اسـتحباب ذاتی آن عبادت نخواهد شد و این یک بیانی است برای اثبات اطلاق است .

استفاده اطلاق از روایات خاصه:

بیان دوم اسـتفاده اطلاق از آن روایات خاص است که در برخی از آنها اطلاق تمام است مثلا در دسـته چهارم از روایات چند روایت است که اطلاق از آنها استفاده می شود.

صحیحه عبد الرحمن:

مثل صـحیحه عبـدالرحمان (مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْـعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَـفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْـدِ اللَّه(علیه السـلام) فِي حَـدِيث قَـالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ مَعَنَـا صَبِيّاً مَوْلُوداً فَكَيْفَ نَصْـنَعُ بِهِ فَقَالَ مُرْ أُمَّهُ تَلْقَى حَمِيـدَهَ فَتَسْأَلُهَـا كَيْفَ تَصْـنَعُ بِصِبْيَانِهَـا فَأَتَتْهَـا فَسَأَلَتْهَـا كَيْفَ تَصْـنَعُ فَقَـالَتْ إِذَا كَـانَ يَوْمُ التَّرْوِيَهِ فَأَحْرِمُوا عَنْهُ وَ جَرِّدُوهُ وَ غَسِّلُوهُ كَمَا يُجَرَّدُ الْمُحْرِمُ وَ قِفُـوا بِهِ الْمَوَاقِفَ فَـإِذَا كَـانَ يَوْمُ النَّحْرِ فَـارْمُوا عَنْهُ وَ احْلِقُوا رَأْسَهُ ثُمَّ زُورُوا بِهِ الْبَيْتَ- وَ مُرِي الْجَـارِيَهَ أَنْ تَطُوفَ بِهِ بَيْنَ الصَّفَاوَ الْمَرْوَه) ((۱))

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۶، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

که مورد این صحیحه و صحیحه حلبی، صغیری است که با مادرش می باشد و در امام معصوم(علیه السلام)اشتراط اذن پدر را ذکر نفرموده که اگر شرط در صحت بود لازم بود ذکر گردد پس از سکوت مذکور نفی شرطیت آن استفاده می شود.

صحیحه اسحاق بن عمار:

همچنین در صحیحه اسحاق بن عمار عنوان غلمان اعم از وجود پدر آنها است که این هم اطلاق دارد.

(وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّار قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) عَنْ غِلْمَان لَنَا دَخَلُوا مَعَنَا مَكَّهَ بِعُمْرَه وَ خَرَجُوا مَعَنَا إِلَی عَرَفَات بِغَيْرِ إِحْرَام قَالَ قُلْ لَهُمْ يَغْتَسِلُونَ ثُمَّ يُحْرِمُونَ وَ اذْبَحُوا عَنْهُمْ كَمَا تَذْبَحُونَ عَنْ أَنْفُسِكُمْ) ((۱))بلکه اساساً در هیچ کدام از روایات خاصه اشاره ای به لزوم اذن ولی و پدر نشده است که اگر لازم بود، باید ذکر می شد بنابر این اطلاق روایات خاص قابل قبول است بلکه گفته شده مقصود از عنوان ولی هم - که در برخی از روایات آمده است - ولی شرعی و پدر یا جد نیست بلکه مقصود متولی انجام حج صبی است پس آنها نیز از این جهت اطلاق خواهند داشت .

دلیل مشهور بر شرطیت اذن ولی:

دلیل دوم مشهور بر شرطیت اذن ولی آن است که عبادت حج مستلزم تصرف مالی است در خرید هدی و قربانی یا در کفارات احرام و چون تصرف صبی در اموالش بدون اذن پدر باطل است بنابراین اذن ولی لازم است.

پاسخ مرحوم سید:

مرحوم سید(رحمه الله)این دلیل را نیز پاسخ می دهد که نفس عبادت حج تصرف مالی نیست تا نیازمند اذن ولی باشد بله ، ممکن است در برخی آثار بار شده نیاز به مال باشد که این موجب نیاز به اذن ولی در عمل حج و بطلان حج بدون اذن او نیست زیرا که

ص: ۱۷۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۷، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

اولاً:

کفاره وهدی از ارکان حج نیست و نبود آنها موجب بطلان حج نیست و اصلاً در عمره و حج افراد هدی لازم نیست و

ثانیاً:

ممکن است کسی تبرعا از طرف صبی قربانی کرده و یا کفاره اش را بدهد که کافی است

ثالثاً:

ممکن است گفته شود که اصلاً نسبت به صبی کفاره لازم نیست چون که ادله رفع قلم آن را نفی می کند چونکه نوعی عقوبت بر معصیت است که از صبی مرفوع است و چنانچه صبی هدی هم نداشته باشد روزه می گیرد و حجش باطل نمی شود

رابعاً:

اگر گفته شود هدی و کفاره مثل ضمان و دین است که بر ذمه صبی می ماند مانند اتلاف مال غیر بعد از بلوغ باید ادا کند یا بر ولیش واجب است که در صورت داشتن مال دیون صبی را اداء کند و خامساً: در باب صدقات آمده است که تصدق صبی از اموالش نافذ است و نیاز به اذن ولی ندارد و قربانی و کفارات هم مشمول اطلاق صدقه است و یا ملحق به آن است

صحیحه محمد بن مسلم:

مثلاً در صحیحه حلبی و محمد بن مسلم آمده است که اگر در موردش باشد نافذ است روایت صحیحه است که (وَ عَنْهُ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَیْدِ اللَّهِ الْحَلَبِیِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)قَالَ: سُئِلَ عَنْ صَدَقَهِ الْغُلَامِ مَا لَمْ یَحْتَلِمْ قَالَ نَعَمْ إِذَا وَضَعَهَا فِی مَوْضِعِ الصَّدَقَهِ) ((۱)).

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۱۲، کتاب الوقوف والصدقات، باب۱۶، ط آل البیت.

نتیجه:

بنابراین این دلیل دوم هم تمام نیست وذات عمل حج، فعل مالی نیست و مثل صوم وصلات صبی است که نیازمند اذن ولی نیست سپس در ذیل می فرماید (و إن وجب الاستئذان فی بعض الصور) این جمله یا اشاره به همان مطلب اول است که در جایی که تصرف مالی لازم باشد اذن ولی برای ان تصرف لازم است و یا اشاره است به چیزی که در بالغ خواهد آمد که در صورت ایذاء ولی اصل حج نیازمند استئذان و رضایت ولی است که مرحوم سید(رحمه الله)این مطلب را در مورد بالغ هم می گوید و تفصیل آن خواهد آمد.

اذن در حج واجب/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اذن در حج واجب/کتاب الحج/عبادات/فقه

(مسأله ۱: یستحب للصبی الممیز أن یحج او إن لم یکن مجزیا عن حجه الإسلام ...)((۱))

بعد از این که مرحوم سید(رحمه الله) در این مسئله، استحباب حج صبی را بیان کرد در ذیل می فرماید (و أما البالغ فلا یعتبر فی حجه المندوب إذن الأبوین إن لم یکن مستلزما للسفر المشتمل علی الخطر الموجب لأذیتهما و أما فی حجه الواجب فلا إشکال)((۲))

تبیین مطلب:

ایشان در این ذیل متعرض حج ولد بالغ می شود به این نحو که حج واجب او روشن است که مشروط به اذن ابوین نیست و در حج مندوب او هم می فرماید که منوط به اذن ابوین نیست مگر این که مستلزم اذیت آنها شود.

اما در حج واجب عدم لزوم اذن ابوین روشن است زیرا که مضافا به این که تسالم فقهی و سیره متشرعی بر آن است ، مقتضای اطلاق ادله وجوب حجه الاسلام هم همین است چرا که آیه می فرماید **(لِلَّهِ عَلَی النَّاس حِج الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلا)**((۳)) و در آن غیر از استطاعت شرط دیگری ذکر نشده است

۱- لعروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۵، ط.ج.

۲- لعروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۶، ط.ج.

۳- سوره آل عمران، آیه ۹۷.

روایات وجوب حجه الاسلام:

همچنین است روایات وجوب حجه الاسلام، علاوه براین که از فحوای روایاتی که در باب زوجه آمده است و نهی و عدم اذن زوج را مانع ندانسته اطلاق را می توان استفاده و یا فحوای عرفی کرد که در آن روایات راوی سوال می کند که آیا اذن زوج برای حجه الاسلام زوجه لازم است یا خیر ؟ یا در برخی از روایات می گوید زوج سفر کرده و از حج زوجه نهی کرده است حال که زوجه مستطیع شده تکلیف او چیست؟ و امام(علیه السلام) جواب می دهد که زوجه باید حجه الاسلام را انجام دهد و چنین زوج حقی بر او ندارد.

روایت معاویه بن وهب:

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِي بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ مُعَاوِيَهَ بْنِ وَهْب قَالَ: قُلْتُ لِأَبِى عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)امْرَأَهٌ لَهَا زَوْجٌ فَأَبَى أَنْ يَأْذَنَ لَهَا فِى الْحَجِّ وَ لَمْ تَحُجَّ حَجَّهَ الْإِسْلَامِ فَغَابَ عَنْهَا زَوْجُهَا وَ قَدْ نَهَاهَا أَنْ تَحُجَّ فَقَالَ لَا طَاعَهَ لَهُ عَلَيْهَا فِى حَجَّهِ الْإِسْلَامِ وَ لَا كَرَامَهَ لِتَحُجَّ إِنْ شَاءَت)((۱)).

تبیین روایت:

این تعبیر نمایانگر این است که اذن زوج در حج بالخصوص شرط نیست می فرماید (لَا طَاعَهَ لَهُ عَلَيْهَا فِى حَجَّهِ الْإِسْلَامِ وَ لَا كَرَامَهَ لِتَحُجَّ إِنْ شَاءَت) و این بمثابه یک تعلیل کلی است که هیچ کسی را نمی توان در مقابل واجب خدا از رفتن به حج منع کرد و پدر و مادر هم نسبت به ولد بالغ همین گونه است و از آن نوعی تعلیل و تعمیم استفاده می شود.

ص: ۱۸۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۱۵۶، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۵۹، ط آل البیت.

اشکال:

بعضی ها در این بحث به روایت (لَا طَاعَهَ لِمَخْلُوق فِی مَعْصِیَهِ الْخَالِق) استناد کرده است و این قاعده هم در رساله حقوق امام سجاد(علیه السلام)آمده است که مرحوم صدوق(رحمه الله) نیز آن را با سند معتبری نقل می کند و هم در روایت فضل بن شاذان از امام رضا(علیه السلام)در رساله ای که برای مامون نگاشتند وارد شده است که نسبت به خصوص والدین سفارشی دارد و در وسائل این گونه آمده است (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَا(علیه السلام)فِی کِتَابِهِ إِلَی الْمَأْمُونِ قَالَ: وَ بِرُّ الْوَالِدَیْنِ وَاجِبٌ وَ إِنْ کَانَا مُشْرِکَیْنِ وَ لَا طَاعَهَ لَهُمَا فِی مَعْصِیَهِ الْخَالِقِ وَ لَا لِغَیْرِهِمَا فَإِنَّهُ لَا طَاعَهَ لِمَخْلُوق فِی مَعْصِیَهِ الْخَالِقِ)((۱))

معنای روایت:

یعنی اطاعت هر مخلوقی که واجب الاطاعه است مغیاست به این شرط که معصیت خداوند نباشد و غیر ابوین هم این گونه است و گفته شده از این هم عدم شرطیت اذن ابوین نسبت به حجه الاسلام - که حج واجبی است - استفاده می شود.

پاسخ اشکال:

این استدلال قابل مناقشه است زیرا که این تعبیر برای نفی شرطیت نافع نیست چون بحث دراین است که آیا اذن ابوین شرط است یا عدم ایذاء آنها در وجوب حج شرط است شرعا یا شرط نیست که اگر شرط باشد وجوب فعلی نخواهد بود و در نتیجه معصیت خالق موضوعاً منتفی می شود مانند شرطیت اذن پدر یا عدم نهی او در وجوب وفای به نذر چون که شرعاً شرط شده است وجوب شرعی منتفی است و مخالف با این قاعده نیست

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص۱۵۵، کتاب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر أبواب الأمر والنهی، باب۱۱، ط آل البیت.

نتیجه:

پس نمی شود به این قاعده برای اثبات عدم شرطیت تمسک کرد و این تمسک به عام در شبهه مصداقیه است که جایز نیست البته اگر این قاعده در خصوص مورد نهی و یا عدم اذن والدین به حج ولد آمده بود به دلالت التزامی بر عدم شرطیت اذن آنها در آن مورد دلالت می کرد، لیکن چنین موردی وارد نشده است .

نکته:

بله، اگر وجوب فعلی شده باشد می توانیم بگویم پدر حق نهی ندارد و اطاعت پدر مزاحم اطاعت خداوند نخواهد شد و به این معنا می توان برای نفی مزاحمت به قاعده مذکور تمسک کرد اما در اینجا بحث در این است که آیا نهی و عدم اذن یا ایذاء ابوین رافع فعلیت وجوب و موضوع معصیت می شود یا خیر و این شبهه مصداقیه این قاعده است و اما در حج مندوب و مستحب می فرماید (فلا یعتبر فی حجه المندوب إذن الأبوین إن لم یکن مستلزما للسفر المشتمل علی الخطر الموجب لأذیتهما) یعنی اگر مستلزم ایذاء آنها نباشد شرط نیست و مشهور هم همین این است که اذن ابوین در صحت حج ولد شرط نیست

دلیل:

دلیلش اطلاقات حج ندبی است که در آنها شرطیت اذن ابوین نیامده است علاوه بر این که دلیلی هم بر ولایت ابوین و وجوب اطاعتشان در همه افعال ولد بالغ و عاقل مخصوصاً افعال عبادی در کار نیست و آنچه که از امر اطاعت آمده است مربوط به احسان و برّ به والدین است در امور مربوط به خود والدین لیکن در یک روایت یک تعبیری آمده است که گفته شده دلالت دارد بر این که حج تطوعی هم بدون اذن ابوین صحیح می باشد و آن روایات شیخ صدوق(رحمه الله) در کتاب علل است.

روایت شیخ صدوق:

(وَ رَوَاهُ فِی الْعِلَلِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِیسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ عَنْ مَرْوَكِ بْنِ عُبَیْدٍ عَنْ نَشِیطِ بْنِ صَالِحٍ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ وَ مِنْ بِرِّ الْوَلَدِ أَنْ لَا یَصُومَ تَطَوُّعاً وَ لَا یَحُجَّ تَطَوُّعاً وَ لَا یُصَلِّیَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِ أَبَوَیْهِ وَ أَمْرِهِمَا).((۱))

به این روایت استدلال شده است بر عدم صحت حج ندبی و شرطیت اذن ابوین در حج تطوعی حتی برای ولد کبیر که هم در سند این روایت اشکال است و هم در دلالتش .

اشکال در دلالت روایت:

اشکال اول:

اولین اشکال این است که روایت بطلان حج را بیان نکرده است بلکه فرض تحقق صوم و صلاه و حج ندبی را ذکر کرده است و می فرماید اگر اینگونه عمل کرد این ولد عاق والدین می شود و این دال بر شرطیت اذن در صحت عبادت حج نیست بلکه ممکن است از باب تلازم باشد یعنی حجش هم حج صحیح است و نماز و روزه اش هم همین گونه است ولی والدین را هم قطع رحم و عقوق کرده است که به همین قرینه ذیل ناظر به آنجایی است که اشتغال به عبادات مستحبه به نحوی بوده است که موجب اهمال والدین و ترک رسیدگی به آنها شده است و این تعبیر بیش از این دلالت ندارد تا بر بطلان آن عبادات دلالت داشته باشد و حرمت احد المتلازمین مستلزم حرمت دیگری نیست همانگونه که در باب تزاحم مطرح شده است

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۰، ص ۵۳۰، أبواب الصوم المحرم والمکروه، باب ۱۰، ط آل البیت.

مثال:

مثل جایی که مستحبی مزاحم با یک واجبی باشد که اگر مستحب را انجام داد واجب را ترک کرده و معصیت است ولیکن مستحب عبادی هم صحیح است مثلاً کسی که بر او حج واجب است به زیارت عرفه رفته است در این صورت زیارت او باطل نمی شود زیرا که در باب تزاحم گفته شده که امر به احدالضدین مستلزم نهی از دیگری نیست پس این روایت دلالت بر بطلان حج ندارد.

اشکال دوم:

دومین اشکال این است که از جمله عناوینی که در آن آمده است صلات تطوعی است که قطعاً مشروط به اذن آنها - فضلاً از امر - آنها نیست که این ضروری و مسلم است و خود همین هم قرینه است که یا نظر به حکم اخلاقی است و یا به قرینه ذیل روایت ناظر به موردی است که انجام مستحباب مستلزم ترک ابوین و قطع رحم آنها بشود و در سند این روایت (أَحْمَدَ بْنِ هِلَال عبرتائی) وجود دارد که شخصی است که از ائمه(علیهم السلام)برگشته است و به فسق بلکه نصب متهم شده است و لعنت بر او از طرف ناحیه مقدسه خارج شده است و در رجال مسلم است که شخص فاسق و ناصبی است وگفته شده است که او اولین شیعه است که ناصبی شده است البته یک تعبیری مرحوم نجاشی(رحمه الله) در حق او دارد.

کلام نجاشی در مورد احمد بن هلال:

(أحمد بن هلال أبو جعفر العبرتائی : صالح الروایه، یعرف. منها و ینکر، و قد روی فیه ذموم من سیدنا أبی محمد العسکری(علیه السلام)).((۱))

مرحوم شیخ(رحمه الله)((۲)) هم تعبیری دارد که می توان به روایات قبل از انحراف و نصب او عمل کرد لیکن اینها هیچ کدام دلالت بر توثیق او ندارد و شاید به جهت وثوق به صدور و صحت خصوص آن روایات بوده است بنابر این نه شهادت بر وثاقت او موجود است و نه محرز است که این روایت قبل از انحرافش صادر شده است پس این روایت از نظر سند به خاطر وجود احمد بن هلال قابل اعتماد نیست

۱- رجال النجاشی، نجاشی، ص۸۳.

۲- الفهرست، شیخ طوسی، ص۸۳.

روایت من لا یحضر:

مضافا بر این که مرحوم شیخ صدوق(رحمه الله)همین روایت را در فقیه (۱) نقل می کند و در آن عنوان (لایحج تطوعاً و لایصلی تطوعاً) نیست و فقط فقره (لایصوم الولد تطوعاً) در آن وجود دارد

همین روایت در کافی:

همچنین مرحوم شیخ کلینی(رحمه الله) آن را با همین سند در کافی((۲)) نقل می کند و فقط لایصوم تطوعاً در آن آمده است و این نمی تواند از باب تقطیع باشد زیرا که هیچ گاه تقطیع را از وسط متن حدیث و آن هم از مبتدا در جمله مبتدا و خبر انجام نمی دهند،

نتیجه:

پس نقل کافی و من لایحضره الفقیه نافی وجود این دو جمله در متن حدیث است فلذا اصل این متن هم از نظر سند تمام نیست مضافا بر این که شاید مسئله از نظر فقهی هم مسلم و قطعی باشد که در حج مندوب مکلف بالغ عاقل اذن ابوین شرط نمی باشد.

استحباب احجاج صب غر ممز/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استحباب احجاج صبی غیر ممیز/کتاب الحج/عبادات/فقه

بحث در ذیل مسئله بود که مرحوم سید(رحمه الله) فرمود (و أما البالغ فلا یعتبر فی حجه المندوب إذن الأبوین إن لم یکن مستلزما للسفر المشتمل علی الخطر الموجب لأذیتهما و أما فی حجه الواجب فلا إشکال) ((۳))

خلاصه بحث گذشته:

عرض شد در حج مستحب بالغ دو جهت لحاظ و منظور می شود یکی اینکه اذن ابوین شرط است یا خیر که گذشت و ایشان فرمودند نسبت به مکلف بالغ اذن شرط نیست و دیگری استثنا کرد و فرمود (إن لم یکن مستلزما للسفر المشتمل علی الخطر الموجب لأذیتهما) عرض شد که این جهت دوم در این بخش است چون چنین قیدی را آورده است که اگر حج ندبی موجب ایذاء والدین شد در اینجا اذن آنها و یا عدم ایذاء آنها لازم است و ملاک این تقیید این است که حرمت ایذاء آنها، نوعی عقوق والدین است و حرام می باشد و حرمت موجب بطلان عبادت است بنابراین مصداق عقوق والدین می شود و معلوم است که ایذاء ابوین با دیگران فرق می کند و ضمناً این حکم مختص پدر نبوده و از باب ولایت هم نیست چون مادر ولایت ندارد فقط به جهت وجوب برّ به والدین و حرمت عقوق است ئ این نحو امور نسبت به والدین خلاف برّ و احسان واجبی است که بر آن تاکید شده است و وقتی بر عبادات هم عنوان حرام منطبق بشود باعث بطلان می شود.

۱- من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج۲، ص۱۵۵.

۲- الکافی، شیخ کلینی، ج۴، ص۱۵۱، ط - الاسلامیه.

۳- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۶، ط.ج.

اشکال:

اولا:

بایستی مقید بشود به صورت علم ابوین که اگر متوجه نشوند ایذاء محقق نمی شود.

ثانیاً:

این ایذاء در اثر سفر و خطر آن است که موجب ایذا نسبت به والدین می شود و حرمت این عنوان مستلزم بطلان حج ندبی نیست تا این که در صحت حج ندبی شرط شود یعنی معمولاً و عادةً مصداق عقوق والدین با افعال حج متحد نیست بلکه مصداقش در مقدمات حج است و خود افعال حج مصداق ایذا نیستند تا حرام شود فلذا موجب بطلان حج نیست و حج ندبی اش هم صحیح است گرچه مرتکب حرامی شده است همانگونه که در باب تزاحم گفته شده است

به عبارت دیگر ترکیب میان حج مستحب و سفری که موجب ایذای ابوین است، اتحادی نیست بلکه ترکیب انضمامی است و مقدمه اش حرام است نه خودش، فلذا امر به آن معقول است چه استحبابی باشد و چه وجوبی پس تعبیر مرحوم سید(رحمه الله) به (یعتبر) در حج ندبی صحیح نمی باشد و فعل حج ندبی صحیح است لیکن اگر مقصود این است که این کار را نباید انجام دهد و تکلیفاً جایز نیست که خلاف برّ والدین کند این مطلب صحیح است البته اگر حج بر فرزند بالغ واجب باشد ابوین اذیت هم بشوند حرام نیست چون والدین حقی یا ولایتی در مقابل حق خدا و وجوب شرعی ندارند همانگونه که در درس گذشته ذکر شد که (لاطاعه لمخلوق فی معصیته الخالق) بنابر این در صحت حج ندبی انسان بالغ، اذن ابوین و رضای آنها شرط نیست و عدم ایذا آنها هم شرط نیست گرچه نبایستی ایذا انجام گیرد تا مکلف مرتکب معصیتی نگردد.

استدلال به عدم شرطیت اذن:

البته ما در استدلال بر عدم شرطیت اذن ابوین در صحت حج ندبی به اطلاق روایات حج ندبی تمسک کردیم که شرطیت رضایت والدین را نفی می کرد لیکن برخی این گونه بر این مطلب استدلال کرده اند که در حج ندبی اذن ابوین شرط نیست چون ابوین بر افعال بالغ ولایتی ندارند و دلیلی بر آن نیست بلکه ولایت بر افعال بالغ خلاف قاعده سلطنت وی بر نفس و مالش است این استدلال به یک معنا به درد نفی شرطیت اذن پدر و ابوین در صحت حج ندبی پسر بالغ می خوردو به معنای دیگر اجنبی از مورد بحث هست زیرا که معنای شرطیت اذن پدر در صحت حج ندبی به دو نحو متصور است.

انواع شرطیت:

نوع اول:

این که اذن پدر و یا والدین شرط شرعی اولی باشد مثل نذر که در آن شرط می کنند متعلقش مرجوح نباشد و چنانچه مرجوح بود وجوب وفا ندارد در اینجا هم اذن أب یا ابوین شرط حج مستحب است که حجی مندوب است که مرضی والدین باشد.

نوع دوم:

شرطیت این است که حج مستحبی مطلق باشد و مقید نباشد به اذن ابوین ولی جایی که اطاعت والدین واجب می شود چون مخالفت اطاعت واجب محرَّم است و فعل حرام عبادی و ماموربه واقع نمی شود و قابل قصد قربت نیست از این جهت رضایت و اذن آنها شرط می شود و استدلال فوق از جهت ثانی درست است زیرا که با نفی چنین ولایت و حقی برای والدین بر افعال مکلف نمی باشد و فعل حج حرام نخواهد بود و حج صحیح می شود چون که بر آن ولایت دلیلی موجود نیست بلکه دلیل بر خلافش است و خود قاعده سلطنت بر مال و نفس چنین ولایتی را نفی می کند.

ص: ۱۸۷

اشکال:

امـا از جهت اول این اسـتدلال قابـل قبول نیست زیرا که نبودن ولاـیت برای آنها این نکته را نفی نمی کنـد که اذن آنها شـرط اولی در صـحت حج باشد - مانند سایر شـرایط - و به تعبیر دیگر این اسـتدلال می گوید پدر بر افعال پسـرش ولایت ندارد در صورتی که این شرطیت ربطی به ولایت ندارد تا با قاعده سلطنت شخص بر افعال خودش آن را نفی کند بلکه باید به اطلاقات ادله اسـتحباب حـج تمسک کنیم که چنین قیـدی در آنها حتی در رابطه با حـج مسـتحبی طفل غیر بالغ نیامـده بود چه برسد به انسان بالغ و اصل عملی هم شـرطیت زائـد را نفی می کند به این نحو که یک ماموربه داریم و نمی دانیم قیدش اذن و رضایت پدر مادر هم است یا نه که در این صورت شک در شرطیت است که نفی جزیئت یا شرطیت با اصل عمل صحیح است و اصل عدم در آن جاری می گردد

مدرک نفی شرطیت:

در حقیقت مدرک نفی شرطیت اول اطلاق ادله استحباب حج و همچنین اصل عملی است که شک در قیدیتش صورت بگیرد و مـدرک نفی شـرطیت به عنوان ثـانوی حرمت مخـالفت ابوین، قاعـده سـلطنت و نفی ولاـیت ابوین بر افعال اولاد بالغ و عاقل است لـذا منـاسـت است هر دو اسـتدلال ذکر بشـود که معلوم بشود در کـدام جهت است اگر از جهت اول بود اطلاقـات اصـل عملی آن را نفی می کنند و اگر از جهت وجوب اطاعت باشد این استدلال نافع است .

(مسأله ۲: یسـتحب للولی أن یحرم بالصبی الغیر الممیز بلا خلاف لجمله من الأخبار بل و کذا الصبیه و إن استشکل فیها صاحب المستند)((۱))

ص: ۱۸۸

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۶، ط.ج.

بیان مسئله:

این مسئله دوم در حج صبی غیر ممیز و در حقیقت احجاج او است که ولیّ او اعمال حج را با او انجام بدهد و در ابتدا در اصل استحباب احجاج صبی غیر ممیز بحث می شود و اصل استحباب، از نظر فقهی اجماعی و مسلم است ولذا می فرماید (یستحب للولی أن یحرم بالصبی الغیر الممیز بلا خلاف) و سیره متشرعی هم این بوده است و اخبار زیادی نیز در این زمنیه وارد شده است مثل صحیحه زراره، صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج و صحیحه عبدالله سنان که همه آنها قبلاً گذشت.

صحیحه عبد الرحمن:

روایت اول :(مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) فِی حَدِیث قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ مَعَنَا صَبِیّاً مَوْلُوداً فَکَیْفَ نَصْنَعُ بِهِ فَقَالَ مُرْ أُمَّهُ تَلْقَی حَمِیدَهَ فَتَسْأَلُهَا کَیْفَ تَصْنَعُ بِصِبْیَانِهَا فَأَتَتْهَا فَسَأَلَتْهَا کَیْفَ تَصْنَعُ فَقَالَتْ إِذَا کَانَ یَوْمُ التَّرْوِیَهِ فَأَحْرِمُوا عَنْهُ وَ جَرِّدُوهُ وَ غَسِّلُوهُ کَمَا یُجَرَّدُ الْمُحْرِمُ وَ قِفُوا بِهِ الْمَوَاقِفَ فَإِذَا کَانَ یَوْمُ النَّحْرِ فَارْمُوا عَنْهُ وَ احْلِقُوا رَأْسَهُ ثُمَّ زُورُوا بِهِ الْبَیْتَ- وَ مُرِی الْجَارِیَهَ أَنْ تَطُوفَ بِهِ بَیْنَ الصَّفَا) ((۱))

صحیحه معاویه بن عمار:

روایت دوم :(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّار عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) قَالَ: انْظُرُوا مَنْ کَانَ مَعَکُمْ مِنَ الصِّبْیَانِ فَقَدِّمُوهُ إِلَی الْجُحْفَهِ أَوْ إِلَی بَطْنِ مَرّ- وَ یُصْنَعُ بِهِمْ مَا یُصْنَعُ بِالْمُحْرِمِ وَ یُطَافُ بِهِمْ وَ یُرْمَی عَنْهُمْ وَ مَنْ لَا یَجِدُ الْهَدْیَ مِنْهُمْ فَلْیَصُمْ عَنْهُ وَلِیُّهُ).((۲))

ص: ۱۸۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۶، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۷، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

صحیحه زراره:

روایت سوم :(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَحَدِهِمَا(علیه السلام) قَالَ: إِذَا حَجَّ الرَّجُلُ بِابْنِهِ وَ هُوَ صَغِيرٌ فَإِنَّهُ يَأْمُرُهُ أَنْ يُلَبِّيَ وَ يَفْرِضَ الْحَجَّ فَإِنْ لَمْ يُحْسِنْ أَنْ يُلَبِّيَ لَبَّوْا عَنْهُ وَ يُطَافُ بِهِ وَ يُصَلَّى عَنْهُ قُلْتُ لَيْسَ لَهُمْ مَا يَذْبَحُونَ قَالَ يُذْبَحُ عَنِ الصِّغَارِ وَ يَصُومُ الْكِبَارُ وَ يُتَّقَى عَلَيْهِمْ مَا يُتَّقَى عَلَى الْمُحْرِمِ مِنَ الثِّيَابِ وَ الطِّيبِ وَ إِنْ قَتَلَ صَيْداً فَعَلَى أَبِيهِ). ((۱))

دلالت روایات:

و این روایات دلالت صریح دارد بر اصل مسئله و مطلبی که ایشان متعرض آن می شود الحاق صبیته یعنی دختر غیر ممیز به پسر است که می فرماید (و کذا الصبیه و إن استشکل فیها صاحب المستند)

اشکال مرحوم نراقی:

یعنی گر چه مرحوم نراقی(رحمه الله)((۲)) اشکال کرده است و گفته است چون که عبادت توقیفی است و ما امر نداریم چون روایات با عناوین صبی و یا غلام و یا صبیان وارد شده که شامل صبیه نمی شود و لذا برخی از متاخرین هم احتیاط کرده اند و گفته اند صبیه باید رجاءً احجاج شود

نظر صحیح:

ولی مشهور گفته اند احجاج صبیه هم مستحب است و همین صحیح است زیرا که مضافاً بر مسلم بودن عدم فرق در ارتکاز و سیره متشرعه، از روایات احجاج هم اطلاق فهمیده می شود زیرا روایاتی که در آنها عنوان صبیان آمده است مقصود از آن مطلق اولاد است و صبیه را هم شامل می شود و جمع مذکر از باب تغلیب است مخصوصا این که به حسب مناسبات حکم و موضوع عرفی معلوم است که این روایات می خواهد احجاج را هم بر اولاد کوچک مستحب کند علاوه بر این که در روایت صحیحه زراره در ذیلش این تعبیر آمده (فَإِنْ لَمْ يُحْسِنْ أَنْ يُلَبِّيَ لَبَّوْا عَنْهُ وَ يُطَافُ بِهِ وَ يُصَلَّى عَنْهُ قُلْتُ لَيْسَ لَهُمْ مَا يَذْبَحُونَ قَالَ يُذْبَحُ عَنِ الصِّغَارِ وَ يَصُومُ الْكِبَارُ) که به صغار تعبیر کرده است که یقینا صبیه و صبی هر دو را شامل می شود.

ص: ۱۹۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۸، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

۲- مستند الشیعه، محقق أحمد بن محمد مهدی نراقی، ج۱۱، ص۱۹.

نتیجه:

بنابراین هم این روایت اطلاق دارد و هم عرفاً از خود روایات صبیان اطلاق استفاده می شود و بعضی خواستند به کلمه (صِبْیَةً) در روایت یونس بن یعقوب تمسک کنند.

روایت یونس:

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ یُونُسَ بْنِ یَعْقُوبَ عَنْ أَبِیهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) إِنَّ مَعِی صِبْیَةً صِغَاراً وَ أَنَا أَخَافُ عَلَیْهِمُ الْبَرْدَ فَمِنْ أَیْنَ یُحْرِمُونَ قَالَ ائْتِ بِهِمُ الْعَرْجَ ا فَلْیُحْرِمُوا مِنْهَا فَإِنَّکَ إِذَا أَتَیْتَ بِهِمُ الْعَرْجَ وَقَعْتَ فِی تِهَامَهَ- ثُمَّ قَالَ فَإِنْ خِفْتَ عَلَیْهِمْ فَأْتِ بِهِمُ الْجُحْفَهَ) ((۱))

اشکال به روایت:

که گفته اند (صِبْیَه) هر چند جمع صبی است و جمع صبیه صبایا است ولی از باب تغلیب شامل صبیه هم می شود لیکن این روایت هم در سندش اشکال می شد که پدر یونس یعنی یعقوب بن قیس توثیق ندارد و هم در ذیل روایت قرینه است که ناظر به صغاری است که خودشان حج را انجام می دهند یعنی صبی ممیز است چون می فرماید(أَیْنَ یُحْرِمُونَ.... فَلْیُحْرِمُوا) بنابراین اطلاق روایات دیگر روشن تر است .

اشکال به مرحوم نراقی:

یک استدلال دیگر هم علیه مرحوم نراقی(رحمه الله) شده است و گفته شده که این روایت که شامل پسر است خلاف ادله اشتراک زن و مرد در احکام است که هر حکمی برای مرد ثابت شد برای زن هم ثابت است مثل خیلی از آیاتی که با خطاب مذکر وارد شده است (یا ایها الذین آمنوا) که نساء را هم شامل می شود .

اشکال به استناد به آیه:

اگر مقصود از این قاعده استناد به ظهور در تغلیب باشد که (آمنوا) از همین باب است این که رجوع به استدلال اول است و اگر مقصود قاعده شرعی مستقل دیگری باشد که هر حکمی ثابت شد برای مرد برای زن هم ثابت است

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۹، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

اولاً:

ما در شرع چنین قاعده ای نداریم

ثانیا:

اگر هم داشته باشیم این جا جایش نیست زیرا که در این جا به ولی تکلیف شده است که صبی را احجاج کند و خود صبی غیر ممیز نمی تواند متعلق تکلیف و خطاب باشد تا مشمول قاعده اشتراک شود و قاعده اشتراک در این جا نافع نیست.

استحقاق ول برا ثواب/حج صب/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استحقاق ولی برای ثواب/حج صبی/کتاب الحج/عبادات/فقه

(مسأله ۲ : يستحب للولي أن يحرم بالصبي الغير المميز بلا خلاف لجمله من الأخبار بل و كذا الصبيه و إن استشكل فيها صاحب المستند)((۱))

بیان مسئله:

بحث در مسئله دوم بود که فرمود ایشان در این مسئله متعرض احجاج صبی غیر ممیز است که خودش نمی تواند اعمال حج را انجام دهد و او را به حج می برند که اصل استحباب این صبی مسلم فقهی است و روایات زیادی دارد که برخی از آنها مطرح شد

جهت دوم:

در جهت دوم نیز فرمود (كذا الصبيه و إن استشكل فيها صاحب المستند) که برخی مثل مرحوم نراقی(رحمه الله)((۲)) در الحاق طفل دختر به پسر تشکیک کرده اند که صبیان و غلام و صبی مخصوص به صبی پسر است و عرض شد که این روایات دارای اطلاق است و از باب تغلیب می باشد و هر دو را شامل است و در برخی از روایات عنوان صغار آمده است که مطلق است .

اشکال:

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۶، ط.ج.

۲- مستند الشیعه، محقق أحمد بن محمد مهدی نراقی، ج۱۱، ص۱۹.

ممکن است که کسی این اشکال را در حج صبی دختر ممیز هم بکند زیرا که معمولاًـ صحت حج صبی ممیز هم از همین روایات استفاده شده است

پاسخ:

ولی ما در صبی ممیز در رابطه با صبیه و دختر هم روایت خاص داریم اضافه بر آنچه در صبی غیر ممیز گذشت که آن صحیحه اسحاق بن عمار است که می فرماید:

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ صَفْوَانَ عَن إِسْحَاق بْنِ عَمَّار قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَن(علیه السلام) عَنِ ابْن عَشْرِ سِنِینَ یَحُجّ قَالَ عَلَیْهِ حَجَّهُ الْإِسْلَام إِذَا احْتَلَمَ وَ کَذَلِکَ الْجَارِیَهُ عَلَیْهَا الْحَجُّ إِذَا طَمِثَت.)((۱))

بیان روایت:

البته این روایات در مقام بیان عدم اجزاء حج طفل غیر بالغ از حجه الاسلام است که بعد از بلوغ که بالغ شد آنچه قبل از بلوغ انجام داده است مجزی نیست و مفاد اولیه روایات این است لیکن قبلا عرض شد می توان از این روایات استحباب و مشروعیت حج صبی را قبل از بلوغ استفاده کرد بنابر این اگر دلالت این روایات بر استحباب حج صبی تمام باشد خود روایت صبیه را هم ذکر کرده است و حجش صحیح بوده و ماموربه می باشد لکن از حجه الاسلام وی مجزی نیست.

مضافاً به این که در حج صبی ممیز امکان عدم فرق بین دختر و پسر خیلی روشن تر است این مربوط به جهت دوم است که الحاق صبیه به صبی بود که برخی احتیاط کرده اند.

بحث سوم:

بحث سوم این است که می فرماید (و کذا المجنون و إن کان لا یخلو عن إشکال لعدم نص فیه بالخصوص) مشهور احجاج مجنون را هم به صبی غیر ممیز ملحق کرده اند و مرحوم علامه(رحمه الله) در منتهی این گونه عنوان کرده اند: (و کذا المجنون: لأنه لا یکون أخفض حالا من الصبی الذی لا یمیز).((۲))((۳))

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۴-۴۵، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۲، ط آل البیت.

۲- منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، العلامه الحلّی، ج۱۰، ص۵۵.

۳- منتهی المطلب، علامه حلی، ج۲، ص۶۴۹، ط.ق.

وضعیت مجنون بدتر از صبی غیر ممیز نیست:

حال مجنون بدتر از صبی غیر ممیز نیست البته به این مطلب اشکال کرده اند که این قیاس است و نمی توانیم از مورد روایات صبی تعدی کنیم چون در مورد خود مجنون روایتی وارد نشده است و روایات صبی هم حکم تعبدی است و نمی توان حکم مجنون را به صبی قیاس کرد ولی ایشان گفته است می توان به فحوای آن روایات تمسک کرد که اگر احجاج صبی مولود و غیر ممیز مستحب است به طریق اولی احجاج مجنون هم مستحب است مخصوصا تاکیدات زیادی در مورد استحباب فعل حج وارد شده است که خیلی مورد محبوبیت شارع است بنابراین می خواهد دلالت التزامی عرفی از روایات استفاده کند که بیان کند تعقل و ادراک، میزان صحت احجاج نیست.

استفاده از فحوا:

البته شاید استفاده فحوا خیلی دور از نظر عرف نباشد مخصوصاً که در اینجا می توان به دو نکته اشاره کرد که مرحوم آقاضیا(رحمه الله)در حاشیه به آن اشاره کرده است به این نحو که در روایات احجاج صبی غیر ممیز نیامده بود که مخصوص به صبی غیر مجنون و ممکن است طفلی تعقلش کم باشد مثلا کند ذهن باشد و اطلاق احجاج صبی مولود آن را هم در بر می گیرد

دلیل:

چون در بدو تولد عقل و جنون او مشخص نیست پس روایات می گوید صبی غیر ممیز را مطلقا احجاج کن و مستحب است و شامل طفلی که دارای عیب عقلی است و در دوران کودکی مشخص نیست هم می شود بنابراین صبی مجنون را در بر می گیرد و وقتی آن را شامل شد

ص: ۱۹۴

اولاً:

به این مقدار ثابت می شود که باید مجنون صغیر را ملحق کرد و بگوییم احجاجش مشمول این روایات می شود

ثانیاً:

نسبت به مجنون بعد از بلوغ هم می توان گفت که اگر حج صبی غیر بالغ مستحب باشد دیگر احتمال فرق نیست بین مجنون بالغ و صبی و این استدلالی است که می شود ایراد کرد.

مرحوم آقاضیا:

مرحوم آقاضیا(رحمه الله)در حاشیه می فرماید که اگر مجنون صغیر باشد می توان او را احجاج کرد و اگر کبیر شد چون در صغر می توانستیم وی را احجاج کنیم بعد از کبر شک می کنیم استصحاب بقای استحباب را می نماییم ولی اگر در کبر مجنون شده باشد نمی توان آن استحباب را استصحاب کنیم.

اشکال به بیان آقاضیا:

این بیان ایشان قابل اشکال است به این نحو که موضوع روایات احجاج صبی صبا است و صبی بودن و بالغ نبودن موضوعیت دارد و حیثیت در آن عرفاً، حیثیت تقییدی است پس تبدل موضوع صورت گرفته است ولی اگر فحوا را قبول کردیم استدلال تمام می شود لیکن قدر متیقن همان است که ما مطرح کردیم که صبی مجنون مشمول اطلاق روایات احجاج صبی غیر ممیز است پس نباید در صبی مجنون تشکیک کرد و مرض جنون صبی از نظر عقلی هم مثل امراض دیگر در صبی است که مانع نیست لیکن الحاق مجنون کبیر دارای اشکال است چون دلیل خاصی موجود نیست و ما احتمال فرق می دهیم و شاید فحوا هم روشن نباشد لهذا رجاءً باید انجام داده شود .

استحقاق ولی بر ثواب:

جهت بعدی بحث این است که می فرماید: (فیستحق الثواب علیه) اگر ولیّ این کار را بکند مستحق ثواب است و این فقره هم مقتضای امر استحبابی عبادی است و هم در صحیحه عبدالله سنان که گذشت آمده است بعد می فرماید (و المراد بالإحرام به جعله محرما لا أن یحرم عنه فیلبسه ثوبی الإحرام و یقول اللهم إنی أحرمت هذا الصبی إلخ و یأمره بالتلبیه بمعنی أن یلقنه إیاها و إن لم یکن قابلا- یلبی عنه) در این جهت سوم وارد بحث کیفیت احجاج صبی می شود و مقصود این است که خود صبی را محرم می کنند و خود صبی را طواف می دهند مراد از احرام که در روایت آمده است (جعله محرما) این نیست که خود ولی احرام ببندد بلکه خود صبی ممیز و اگر غیر ممیز است ولیّ از طرف او تلبیه بگوید تا احرام صبی منعقد شود این تعبیر (فیلبسه ثوبی الإحرام) در روایات بیانیه آمده است که بابی در وسائل برای حج صبیان منعقد شده است

روایات:

روایت عَبْد الرَّحْمَن بْن الْحَجَّاج که می فرماید:

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ مَعَنَا صَبِيّاً مَوْلُوداً فَكَيْفَ نَصْنَعُ بِهِ فَقَالَ مُرْ أُمَّهُ تَلْقَى حَمِيدَةَ فَتَسْأَلُهَا كَيْفَ تَصْنَعُ بِصِبْيَانِهَا فَأَتَتْهَا فَسَأَلَتْهَا كَيْفَ تَصْنَعُ فَقَالَتْ إِذَا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَهِ فَأَحْرِمُوا عَنْهُ وَ جَرِّدُوهُ وَ غَسِّلُوهُ كَمَا يُجَرَّدُ الْمُحْرِمُ وَ قِفُوا بِهِ الْمَوَاقِفَ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ النَّحْرِ فَارْمُوا عَنْهُ وَ احْلِقُوا رَأْسَهُ ثُمَّ زُورُوا بِهِ الْبَيْتَ- وَ مُرِي الْجَارِيَهَ أَنْ تَطُوفَ بِهِ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ)((۱))

و روایت معاویه بن عمار:

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) قَالَ: انْظُرُوا مَنْ كَانَ مَعَكُمْ مِنَ الصِّبْيَانِ فَقَدِّمُوهُ إِلَى الْجُحْفَهِ أَوْ إِلَى بَطْنِ مَرٍّ- وَ يُصْنَعُ بِهِمْ مَا يُصْنَعُ بِالْمُحْرِمِ وَ يُطَافُ بِهِمْ وَ يُرْمَى عَنْهُمْ وَ مَنْ لَا يَجِدُ الْهَدْيَ مِنْهُمْ فَلْيَصُمْ عَنْهُ وَلِيُّهُ)((۲))

در مورد تلبیه هم روایت متعدد وارد شده است

روایت زراره :

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَحَدِهِمَا(علیه السلام) قَالَ: إِذَا حَجَّ الرَّجُلُ بِابْنِهِ وَ هُوَ صَغِيرٌ فَإِنَّهُ يَأْمُرُهُ أَنْ يُلَبِّيَ وَ يَفْرِضَ الْحَجَّ فَإِنْ لَمْ يُحْسِنْ أَنْ يُلَبِّيَ لَبَّوْا عَنْهُ وَ يُطَافُ بِهِ وَ يُصَلَّى عَنْهُ قُلْتُ لَيْسَ لَهُمْ مَا يَذْبَحُونَ قَالَ يُذْبَحُ عَنِ الصِّغَارِ وَ يَصُومُ الْكِبَارُ وَ يُتَّقَى عَلَيْهِمْ مَا يُتَّقَى عَلَى الْمُحْرِمِ مِنَ الثِّيَابِ وَ الطِّيبِ وَ إِنْ قَتَلَ صَيْداً فَعَلَى أَبِيهِ.)((۳))

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۱۱، ص۲۸۶، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۱۱، ص۲۸۷، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البيت.

۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۱۱، ص۲۸۸، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البيت.

بحث در صحیحه عبد الرحمن:

در صحیحه عبد الرحمن آمده بود (فَأَحْرِمُوا عَنْهُ وَ جَرِّدُوهُ وَ غَسِّلُوهُ کَمَا یُجَرَّدُ الْمُحْرِم) و (أَحْرِمُوا) یعنی تلبیه از طرف او بگویید تـا محرم شود چون که حصول احرام بـا تلـبیه است و این تلقین تلـبیه برای صبی و طفلی است که متوجه باشـد و الا ـ جـایی که صبی فقط تقلید می کند بدون فهم الفاظ و نمی تواند قصد داشته باشد این مقدار کافی نیست و باید ولیّ تلبیه را بگوید.

اشاره به کلام صاحب جواهر در متن:

یک عبارتی در متن آمـده است که باعث اشـکال شده است و آن تعبیر این است که می گوید (و یقول اللهم إنی أحرمت هذا الصبی إلـخ) ظـاهراً این تعبیر نـاظر به کلاـم صـاحب جواهر(رحمه الله) است که محرم همچنان که مسـتحب است برای خودش تلفظ به نیت بکند برای بچه خودش هم همانگونه است که همان احرام بسـتن است و تلبیه گفتن برای صبی غیر ممیز نیز احرام است که در ولد غیر ممیز حاصل می شود و این استحباب هم این جا هست و استحباب تلفظ به این نیت که باید در حین احرام نیت کند تا بچه محرم شود اینجا هم هست و تلفظش مستحب است .

اشکال:

ولی اشکال شده است که در خود محرم مستحب است که تلفظ به نیّت کند و در صبی غیر ممیز یعنی احجاج درست است که پدر احرام می بندد ولی این احرام خودش نیست و روایات، نسبت به تلفظ به نیت احرام خود انسان است و این استحباب برای احجاج صبی دلیل می خواهد.

مدرک تعمیم استصحاب:

بعیـد نیست مدرک این تعمیم اسـتحباب که در جواهر آمده است اسـتفاده از همان روایات (یلبّی عنه) باشد یعنی (یلبی عنه) با مسـتحبات تلبیه و با همه شروط لازم و آدابی که دارد و این تعبیر همه آنها را شامل می شود که منجمله استحباب تلفظ به نیت است که بعید نیست که این گونه استفاده شود

ص: ۱۹۷

مثال:

مثلاـ وقتی گفته شود از طرف فلاـن شخص نماز قضا مشروع است یعنی با مستحبات و آدابش قابل نیابت است و با آن مستحباتش ماموربه می شود این جا هم همین گونه است و در این جا یکی از شرایط لزومی تلبیه نیت است و مستحب آن هم این است که نیت هم به لفظ بیاورد و تلفظ کند پس اینگونه نیست که دلیل مشروعیت در این جا نداریم بلکه دلیل همان ظاهر روایات نیابت ولی در تلبیه و احرام بستن است

نتیجه:

بنابراین، این اشکال وارد نیست.

اقوال در طهارت صب/حج صب/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقوال در طهارت صبی/حج صبی/کتاب الحج/عبادات/فقه

بحث در احجاج صبی غیر ممیز بود و گفته شد که بر ولیّ مستحب است که صبی غیر ممیز را هم احجاج کند و او را محرم کند و از طرف او تلبیه را انجام دهد تا محرم شود بعد می فرماید (و یجنبه عن کل ما یجب علی المحرم الاجتناب عنه و یأمره بکل من أفعال الحج یتمکن منه و ینوب عنه فی کل ما لاـ یتمکن و یطوف به و یسعی به بین الصفا و المروه و یقف به فی عرفات و منی و یأمره بالرمی و إن لم یقدر یرمی عنه و هکذا یأمره بصلاه الطواف و إن لم یقدر یصلی عنه) ((۱))

نکات ایشان در روایات نیز آمده است:

این نکاتی که ایشان فرمودند مطالبی است که در روایات بیانیه که گذشت آمده است مثلا این فقره (و یجنبه عن کل ما یجب علی المحرم الاجتناب عنه) و نیز در روایات متعددی وجود داشت .

ص: ۱۹۸

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۷، ط.ج.

روایت اول:

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَحَدِهِمَا(علیه السلام) قَالَ: إِذَا حَجَّ الرَّجُلُ بِابْنِهِ وَ هُوَ صَغِیرٌ فَإِنَّهُ یَأْمُرُهُ أَنْ یُلَبِّیَ وَ یَفْرِضَ الْحَجَّ فَإِنْ لَمْ یُحْسِنْ أَنْ یُلَبِّیَ لَبَّوْا عَنْهُ وَ یُطَافُ بِهِ وَ یُصَلَّی عَنْهُ قُلْتُ لَیْسَ لَهُمْ مَا یَذْبَحُونَ قَالَ یُذْبَحُ عَنِ الصِّغَارِ وَ یَصُومُ الْکِبَارُ وَ یُتَّقَی عَلَیْهِمْ مَا یُتَّقَی عَلَی الْمُحْرِمِ مِنَ الثِّیَابِ وَ الطِّیبِ وَ إِنْ قَتَلَ صَیْداً فَعَلَی أَبِیهِ) ((۱))

روایت دوم :

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّار عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) قَالَ: انْظُرُوا مَنْ كَانَ مَعَكُمْ مِنَ الصِّبْیَانِ فَقَدِّمُوهُ إِلَی الْجُحْفَهِ أَوْ إِلَی بَطْنِ مَرّ- وَ یُصْنَعُ بِهِمْ مَا یُصْنَعُ بِالْمُحْرِمِ وَ یُطَافُ بِهِمْ وَ یُرْمَی عَنْهُمْ وَ مَنْ لَا یَجِدُ الْهَدْیَ مِنْهُمْ فَلْیَصُمْ عَنْهُ وَلِیُّهُ) ((۲))

روایت سوم:

و روایاتی هم که می فرمود (فَأَحْرِمُوا عَنْهُ وَ جَرِّدُوهُ وَ غَسِّلُوهُ كَمَا یُجَرَّدُ الْمُحْرِمُ) بر تروک احرام نسبت به صبی دلالت دارد زیرا که تجرید از ثیاب به جهت آن است ترک لبس مخیط از تروک احرام است بلکه معنای کلمه (یحرمون) هم همین است که احرام بتروکه و بخصوصیانه را انجام دهد و سایر افعال حج هم همین گونه است (و یأمره بکل من أفعال الحج یتمکن منه) یعنی هر چه که خود صبی مستقلاً می تواند انجام دهد باید مستقلاً انجام دهد و هر چه نتواند مستقلاً انجام دهد ولیکن می شود بر صبی انجام داد هر چند صرف مناسک باشد

ص: ۱۹۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۸، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۷، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

مثال:

مثل وقوف و مبیت در منی باید او را در آن مکان نگه دارند و همچنین است طواف و سعی که لازم است صبی را اطافه داد و آنچه که نمی تواند از صبی سر بزند حتی به نحو صورت عمل مثل رمی و ذبح و نماز ولیش نیابةً از او انجام می دهد ولذا می فرماید (و ینوب عنه فی کل ما لا یتمکن و یطوف به و یسعی به بین الصفا و المروه و یقف به فی عرفات و منی و یأمره بالرمی و إن لم یقدر یرمی عنه و هکذا یأمره بصلاه الطواف و إن لم یقدر یصلی عنه)

قاعده مستفاد از روایات:

این قاعده عامه را از روایات بیانیه استفاده کرده اند که آنچه از افعال و مناسک حج را که خود صبی بتواند انجام دهد لازم است انجام دهد و آنچه را از مناسک که بتوانند با او انجام دهند تا صدق کند که از خود صبی سر زده است باید انجام دهند ولذا در طواف وسعی باید او را حمل کنند تا از صبی صادر شود و آنچه که نمی تواند انجام دهد یعنی نه خودش می تواند انجام دهد و نه ممکن است که او را بر آن حمل کنند تا که فعل از او سر بزند در این صورت باید از طرف او نیابةً انجام دهند .

روایت عبد الرحمن:

(مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ أَبِی عَلِی الْأَشْعَرِی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) فِی حَدِیث قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ مَعَنَا صَبِیّاً مَوْلُوداً فَکَیْفَ نَصْنَعُ بِهِ فَقَالَ مُرْ أُمَّهُ تَلْقَی حَمِیدَهَ فَتَسْأَلُهَا کَیْفَ تَصْنَعُ بِصِبْیَانِهَا فَأَتَتْهَا فَسَأَلَتْهَا کَیْفَ تَصْنَعُ فَقَالَتْ إِذَا کَانَ یَوْمُ التَّرْوِیَهِ فَأَحْرِمُوا عَنْهُ وَ جَرِّدُوهُ وَ غَسِّلُوهُ کَمَا یُجَرَّدُ الْمُحْرِمُ وَ قِفُوا بِهِ الْمَوَاقِفَ فَإِذَا کَانَ یَوْم النَّحْرِ فَارْمُوا عَنْهُ وَ احْلِقُوا رَأْسَهُ ثُمَّ زُورُوا بِهِ الْبَیْتَ- وَ مُرِی الْجَارِیَهَ أَنْ تَطُوفَ بِهِ بَیْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ) ((۱))

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۶، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

صحیحه معاویه بن عمار:

در صحیحه معاویه بن عمار مذکور آمده بود (وَ يُطَافُ بِهِمْ وَ يُرْمَى عَنْهُمْ وَ مَنْ لَا يَجِدُ الْهَدْيَ مِنْهُمْ فَلْيَصُمْ عَنْهُ وَلِيُّهُ.)

صحیحه زراره:

در صححیه زراره هم این گونه آمده بود .

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا(علیه السلام) قَالَ: إِذَا حَجَّ الرَّجُلُ بِابْنِهِ وَ هُوَ صَغِيرٌ فَإِنَّهُ يَأْمُرُهُ أَنْ يُلَبِّيَ وَ يَفْرِضَ الْحَجَّ فَإِنْ لَمْ يُحْسِنْ أَنْ يُلَبِّيَ لَبَّوْا عَنْهُ وَ يُطَافُ بِهِ وَ يُصَلَّى عَنْهُ قُلْتُ لَيْسَ لَهُمْ مَا يَذْبَحُونَ قَالَ يُذْبَحُ عَنِ الصِّغَارِ وَ يَصُومُ الْكِبَارُ وَ يُتَّقَى عَلَيْهِمْ مَا يُتَّقَى عَلَى الْمُحْرِمِ مِنَ الثِّيَابِ وَ الطِّيبِ وَ إِنْ قَتَلَ صَيْداً فَعَلَى أَبِيه). ((۱))

نتیجه:

بنابراین آنچه که بشود ولو صورةً از صبی سربزند باید انجام بدهند در این فقره از متن این عبارت آمده است (و یقف به فی عرفات و منی) که مورد اشکال برخی واقع شده است و گفته اند ما وقوف در منی را نداریم و از اعمال منا مبیت است بلکه در مشعر است ولذا شاید این سهو القلم بوده است و کلمه (مشعر) به (منی) تبدیل شده است.

معنای اعم از وقوف:

لیکن بعید نیست که منظور ماتن از وقوف، معنای اعم باشد که همان معنای عرفی و لغوی است که بر مبیت در منی هم صادق است و مشعر را هم ذکر نکرده است شاید به این جهت باشد که نسبت به صغار و نساء وقوف در مشعر لازم نیست و مرور در شب هم کفایت می کند .

حدود قاعده:

پس کبرای این مسئله روشن است و آن قاعده کلی از این روایات استفاد شده است لیکن بحث از حدود این قاعده و در حقیقت نسبت به طهارت که شرط در طواف و صلات است واقع شده است زیرا که در طواف بالخصوص طهارت از حدث شرط است و طواف بدون وضو باطل است حال در طوافی که روایات گفته است لازم است با صبی انجام گیرد که صورت طواف است چون که صبی غیر ممیز دارای ادراک طواف نیست آیا صورت وضو هم لازم است یا خیر؟

ص: ۲۰۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۸، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

طهارت:

که این مسأله را در ذیل متعرض می شود و می فرماید(و لا بد من أن یکون طاهرا و متوضئا و لو بصوره الوضوء و إن لم یمکن فیتوضأ هو عنه و یحلق رأسه و هکذا جمیع الأعمال) و در این جا میان فقها اختلاف شدید رخ داده است چون این طواف شرط دارد و آن طهارت از حدث است با این شرط چه باید کرد؟

اقوال در طهارت:

قول اول:

که می فرماید (و لا بد من أن یکون طاهرا و متوضئا و لو بصوره الوضوء) که این یک احتمال بلکه یک قول مشهور است یا نه،

قول دوم:

احتمال دیگر این است که از آنجا که در روایت نیامده که صبی را وضو بدهد اما باید وضو را خود متولی نیابةً از او بگیرد و همان گونه که از او در تلبیه نائب می شود همین طور باید در وضو از او نائب شود که این احتمال هم در کلمات مشهور فقها آمده است

قول سوم:

احتمال سوم این است که هر دو مطلب لازم باشد یعنی صبی را توضی بدهد و هم ولیّ از طرف او وضو بگیرد و قول سومی در مسأله است که برخی فقها مثل شهید در دروس و صاحب کشف اللثام((۱)) این جمع را قائل شدند

قول چهارم:

برخی از متاخرین هم مثل مرحوم آقای بروجردی(رحمه الله) و امام(رحمه الله) ((۲)) قائل به احتیاط بیشتر شدند و گفتند احوط این است که هم وضو بدهند و هم از طرف او وضو بگیرد و هم احتیاطا طواف نیابتی از طرف صبی انجام دهد و مرحوم سید(رحمه الله)نیز همان احتمال اول را اختیار کرده است البته اضافه کرده است و گفته است که اگر از جانب خود صبی صورت وضو حاصل نشد کسی که او را طواف می دهد وضو بگیرد

۱- کشف اللثام، حقق إصفهانی، ج۵، ص۷۹.

۲- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۷، ط.ج.

قول پنجم:

برخی از اعاظم مثل آقای خویی(رحمه الله) همه آنها را نفی کرده انـد و گفته اند که تنها اطافه لازم است و توضـی و امثال آن احتیاط استحبابی است و به این ترتیب اقوال شش قول می شود.

قول جواهر:

در جواهر گفته شـده که مقتضـای احتیاط همان قول کشف اللثام است ولی باز خودش می گویـد اقوا این است که به طهارت من یطوف اکتفـا می شود و مرحوم سـید(رحمه الله)ترتب قائل است که اگر بشود با طهارت باشـد توضـی صبی ولو به صورت وضو کـافی است ولی اگر نشـد ولی وضو را از طرف او انجـام می دهـد (و إن لم یمکن فیتوضأ هو عنه و یحلق رأسه و هکـذا جمیع الأعمال)

منشأ اختلاف:

منشا این اختلاف این است که وضو از افعال و عبادات حج نیست بلکه عبادات مسـتقلی دیگری است که در طواف شرط شده است و چون در روایـات بیـانیه، وضو ذکر نشـده است نه برای صبی به صورت توضـی و نه برای ولی و لـذا برخی گفتنـد هیچ کدام لازم نیست و هیچ کدام شرط نیست نه توضی لازم است و نه این که طواف دهنده از طرف او وضو بگیرد .

منبای قول ما قبل آخر:

امـا به احتمـال قوی مبنای قول ما قبل اخیر - که احتیاط کامل بود به این که از طرف صبی طواف نیابتی هم بکنـد - این اسـت که عبادت امر توقیفی است و مقتضای اصل عدم صـحت و عدم مشروعیت آن است الا به مقداری که قدر متیقن روایات است پس بایـد به قـدر متیقن اخذ شود که همان احتیاط تام است چون که احتمال می دهیم هر یک از توضـی و یا وضوی ولی و یا نیابت - که علی القاعـده در موارد تعـذر است - لازم باشـد یعنی هر خصوصـیتی را که احتمال می دهیم دخیل باشد، مقتضای اصل در عبادت این است که بایستی صورت گیرد.

ص: ۲۰۳

اشکال:

البته این مطلب تمام نیست زیرا که:

اولا:

خلاف ظهور قوی روایات بیانیه است چون اگر استنابه از طواف لازم بود باید ذکر می شد و می فرمود و یطوف عنه با اینکه می فرماید (يُطَافُ بِهِ) یا (یطوف به) بلکه از جمله (وَ يُطَافُ بِهِ وَ يُصَلَّى عَنْهُ) در صحیحه زراره معلوم می شود که نیابت فقط در صلات است و در طواف لازم نیست و الا لازم بود همانند صلات ذکر شود زیرا که در مقام بیان آن، در صلات طواف شده است و کلاً این روایات اخبار بیانیه هستند مگر اینکه کسی بگوید که مقصود از (یطوف به) آن است که صبی را اطافه دهد و هم در این چرخاندن قصد کند نیابت از طواف صبی را که خلاف ظاهر لفظ است زیرا که طواف خودش غیر از اطافه است و امر به اطافه بر آن دلالت ندارد مخصوصا این که دو طواف از یک فرد در یک عمل قطعاً لازم نیست پس از (يُطَافُ بِهِ) نمی توان این مطلب را استفاده کرد.

ثانیا:

این که گفته شد عبادت توقیفی است و می بایست در آن به قدر میتقن اکتفا کرد به این معنا که در عبادات امر لازم است صحیح است که اگر دلیلی بر امر نبود اصل عدم صحت آن عبادت مشکوک است اما به این معنا که در جایی که فعلی به عنوان عبادت ماموربه شد ولی شک کردیم آیا جزء دیگر و یا شرطی در آن قید است یا نه اصل عدم جزئیت یا شرطیت زائد جاری می شود چه آن مرکب عبادی واجب باشد و چه مستحب، بنابر این در این جا به اطافه به عنوان منسک احجاج صبی امر شده است و شک در این است که آیا شرط یا جزء دیگری هم دارد که طواف نیابتی باشد یا خیر؟ که مجرای اصل عدم است – ولو استصحاب عدم امر به نیابت – بنابراین باقی ماند دو احتمال اول و دوم که توضی صبی ولو بصورت وضو معتبر باشد یا این که طواف دهنده از طرف او وضو بگیرد و یا هر دو لازم است که برخی مثل شهید(رحمه الله) در دروس و صاحب کشف اللثام و دیگران به آن قائل شده بودن .

ص: ۲۰۴

مقتضای قاعده نسبت به توضی:

البته نسبت به توضی مقتضای قاعده این است که هر چه در روایات بیانه نیامده باشد مقتضای سکوت از آن نفی اعتبار آن است چون که این روایات در مقام بیان کیفیت حج و یا احجاج صبیان است این سکوت در آنها دلیل است بر نفی شرطیت و جزئیت زائد بر آنها.

منبای مرحوم سید در متن:

ولی در این جا گفته شده است به عنوان استدلال بر لزوم توضی صبی ولو به صورت وضوء برای طواف از جمله (وَ يُطَافُ بِهِ) استفاده می شود که همچنانکه صورت طواف صبی لازم است چون قادر بر طواف حقیقی و نیت طواف نیست صورت وضو هم باید انجام گیرد طبق همان قاعده ای که گفته شد که هر آنچه را که بتوان ولو صورةً از خود صبی صادر کرد لازم است انجام شود و اگر نشود حتی صورةً از او صادر نمود ولیّ انجام دهد به نیابت از صبی و این ظاهراً مبنای قول مرحوم سید(رحمه الله) در متن است و در حقیقت آن قاعده عام را بر وضو تطبیق کردند

پاسخ از استدلال:

از این استدلال این گونه جواب داده اند که قاعده مستفاد از روایات بیانیه مربوط به افعال و مناسک خود حج است مثل طواف و وقوف و احرام که باید صورتش در صبی انجام گیرد اما چیزهایی که از افعال و مناسک حج نیست بلکه عبادت مستقلی است که در طواف شرط است روایات بیانیه از این قبیل عبادات منصرف است و بر انجام صوری آنها دلالت ندارد چون اموری خارج از مناسک و افعال حج است و در روایات بیانیه هم به توضی دادن صبی امر نشده است ولذا گفته شد دلیلی بر لزوم توضی صبی به صورت وضوء برای طواف نیست همچنین که دلیلی بر وضوء گرفتن به نیابت از طرف صبی نیست و یا به عبارت بهتر مقتضای اطلاق روایات بیانیه کفایت (اطافه) صبی غیر ممیز است و هیچ قید اضافی دیگری در آن نسبت به صبی غیر ممیز شرط نمی باشد و این مبنای قول اخیر (ششم) است که برخی از اعاظم در حاشیه بر عروه آورده اند.

اقوال در نیابت ولی/حج صببی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقوال در نیابت ولی/حج صببی/کتاب الحج/عبادات/فقه

مساله۲: (مسأله ۲ : يستحب للولی أن يحرم بالصبی الغير المميز بلا خلاف لجمله من الأخبار بل و كذا الصبيه و إن استشكل فيها صاحب المستند)((۱))

بیان محل بحث:

بحث در احجاج صبیه و غیر ممیز بود که نسبت به کیفیت احجاج آنها این گونه فرمودند آنچه را که می شود از افعال حج از صبی غیر ممیز سر بزند و انجام بگیرد مثل احرام بستن، وقوف به مواقف، حلق راس و تقصیر را بایستی بر همان طفل انجام داد گرچه ولی نیت می کند ولی باید این افعال را بر طفل انجام داد که صدق کند بر او انجام می گیرد گفته شد که ولی آنچه را که صبی قابلیت انجام آن را ندارد، نیابت می کند و از روایات این قاعده عامه ای به دست می آمد و تفصیل روایات گذشت

شرطیت طهارت:

بعد شرطیت طهارت و وضو در طواف و همچنین صلات طواف مطرح شد که چون طهارت از حدث در این دو منسک از مناسک حج شرط شده است و لازم است بررسی شود که به چه صورتی باید انجام دهد آیا صبی غیر ممیز صورت وضو را انجام می دهد یعنی بر او انجام می گیرد یا خود ولی به نیابت از صبی وضو و طهور را انجام می دهد یعنی وضو را آن کسی که او را طواف می دهد می گیرد

اقوال:

این جا اقوال متعددی بود که مجموع آنها ۶ قول بود که عرض شد .

ص: ۲۰۶

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۶، ط.ج.

قول اول:

یک قول این که باید بر طفل صورت وضو انجام گیرد

قول دوم:

قول دوم این است که مثل تلبیه متولی طواف، طهارت کسب می کند و وضو می گیرد چون همانگونه که طفل نسبت به تلبیه

– که در احرام شرط است – تمکن ندارد نسبت به وضو وطهارت هم متمکن نیست

قول سوم:

قول سوم این بود که احتیاطا هر دو لازم است که انجام شود

قول چهارم:

قول چهارم قول مرحوم سید(رحمه الله) است که توضی لازم است و اگر نشد خود ولیّ به نیابت از او وضو می گیرد مگر اینکه مقصود از توضی این باشد که خود طفل وضو بگیرد و الا ولی می گیرد که این قول به همان قول دوم برگشت داده می شود

قول پنجم:

یک قول هم احتیاط بیشتر از اینها بود که قول پنجم بود به این نحو که اضافه بر توضّی دادن صبی و وضو گرفتن متولی یک طواف نیابتی هم از طرف صبی انجام بگیرد که این احتیاط در احتیاط است

قول ششم:

قول ششم هم عدم لزوم وضو در طواف صبی غیر ممیز است یعنی نه توضی دادن او به صورت وضوء لازم است و نه وضو گرفتن متولی به نیابت از صبی و همان اطافه دادن او که در روایات مطلق آمده است کافی است و بیش از آن چیزی در احجاج صبی غیر ممیز شرط نیست .

وجه احتیاط تام در قول پنجم:

عرض شد که شاید وجه احتیاط تام در قول پنجم این باشد که این عمل عبادت است و عبادات توقیفی است لذا باید به قدر متیقن اخذ شود

ص: ۲۰۷

اشکال:

عرض شد این استدلال تمام نیست هم اصل عملی شرایط زائد را نفی می کند و هم شاید عدم لزوم نیابت در طواف - که ولی یک طواف دیگری به نیابت از صبی انجام دهد - صریح روایات بیانیه است چون در روایات آمده است که (یطاف به و یصلی عنه) و این صریح در عدم لزوم طواف کامل با صلات نیابی است و الا نباید می گفت (یطاف به) زیرا که این به معنای آن است که طوافش همین است و بر کسی دو طواف واجب نیست

نتیجه:

پس نفی لزوم استنابه در طواف با اطافه دادن صبی روشن است مگر این که نشود صبی را اطافه داد مثلا مریض باشد یا عذری دیگر داشته باشد که علی القاعده نیابت در طواف لازم می شود لکن اینکه ولیّ اضافه بر اطافه دادن طواف نیابی هم انجام دهد وجهی ندارد که برخی از بزرگان اینگونه بر متن حاشیه زده اند.

منظور از یتوضؤ عنه:

اما (یتوضوء عنه) که در قول دوم آمده بود که صاحب جواهر(رحمه الله)((1)) فرمود این قول اقوی است شاید به جهت همان قاعده عامه و این که وضو هم در طواف مثل تلبیه در احرام است که چون صبی بر آن قدرت نداشت گفته شد یلبی عنه در وضو هم که شرط طواف است او نمی تواند انجام دهد فلذا ولیش که او را اطافه می دهد به نیابت از او وضو بگیرد پس اگر می تواند خودش وضو بگیرد، این گونه عمل کند و با وضو طهارت حاصل نماید و اگر نمی تواند یتوضی عنه

ص: ۲۰۸

۱- جواهر الکلام، محمد حسن نجفی جواهری، ج۱۸، ص۲۸۵.

اشکال:

این استدلال هم تمام نیست چون طهور و وضو شرط طائف است و در حقیقت طهارتی که از وضو حاصل می شود بایستی در (من یطوف) باشد و کسی که صبی را حمل کرده طائف نیست بلکه قصد اطافه دارد و طواف با اطافه از طفل صادر می شود و این طفل است که طائف است که اگر شرط طواف، طهارت طائف باشد باید در او حاصل شود و وضو گرفتن کسی طهارت در شخص دیگری ایجاد نمی کند

اشکال دوم:

قیاس آن با تلبیه قیاس مع الفارق است چون تلبیه مثل انشاء است و مثل طهارت - که صفتی در متطهر است - نمی باشد و انشاء برای تحقق منشأ که احرام است در دیگری معقول است علاوه بر این که در روایات بیانیه ذکر (یطوف به) و (یصلی عنه) آمده است که اگر (الوضوء عنه) هم لازم بود قطعاً ذکر می کرد مانند ذکر (یصلی عنه) و این سیاق ظهور قوی دارد در نفی شرطیت نیابت در وضوء از طرف طفل .

نتیجه:

بنابراین، این احتمال هم ساقط است زیرا که هم ظهور روایات بیانیه این نوع نیابت را نفی می کند و هم فی نفسه طهارت به این شکل نیابت بردار نیست .

بررسی قول کشف اللثام:

قول دیگر قول توضی دادن طفل و وضو ولیّ هر دو است که کشف اللثام((۱)) گفته بود لازم است و مرحوم سید(رحمه الله) هم در صورت عدم امکان توضی طفل آن را قبول کرده است.

توضی طفل طبق قاعده است:

استدلال شده بر شق اول در این قول که وضو هم مثل طواف و سعی است که به شکل صوری ممکن است نسبت به طفل انجام گیرد و ولی این کار را بر صبی انجام می دهد و از طرف او قصد می کند یعنی وضو هم مثل تلبیه است که بچه غیر ممیز نمی تواند قصد و نیت داشته باشد و ولیّ با نیت خودش فعل را بر او انجام می دهد بنابر این توضی طفل طبق قاعده ای که گفته شد هر فعلی که بتوان از صبی انجام گیرد باید انجام دهند لازم است

۱- کشف اللثام، محقق إصفهانی، ج۵، ص۷۸.

مرحوم سید(رحمه الله)اضافه می کند که در صورت عدم امکان صورت وضوء، خود ولی وضوء می گیرد نیابةً این نکته نیز طبق همان قاعده است.

اشکال به فرمایش سید:

اما نسبت به اضافه ای که مرحوم سید(رحمه الله) دارد اشکال واضح است زیرا که اگر توضی به صلات و وضو معتبر و لازم باشد چنانچه اتفاقاً ممکن نشد، نیابت از او در طواف لازم می شود و نه در خصوص وضوء و طهارت از حدث مانند سایر موارد تعذر طواف،

نتیجه:

بنابراین اضافه مذکور وجهی ندارد و اما نسبت به اصل لزومی توضی طفل به صورت وضوء گفته شده است که این روایات بیانیه نسبت به این چنین شرطی که عبادت مستقلی است و از افعال و مناسک حج خارج است منصرف است و از آن روایات این گونه استفاده نمی شود که در طهارت از حدث هم به صورت طهارت در طفل اکتفا شود

قول بهتر:

لیکن شاید بهتر از دعوای انصراف این بود که گفته شود که اطلاق (ویطاف با و یطوف عنه) نافی لزوم و شرطیت آن است یعنی سکوت از ذکر جمله(یتوضی به) در اخبار بیانیه نافی این شرط است و این بهتر از ادعای انصراف است .

پاسخ اشکال:

حال هر کدام باشد انصراف و یا اطلاق روایات بیانیه در مقابل این اشکال می توان دو مطلب را ذکر کرد.

نکته اول:

یکی اینکه در روایت صحیحه عبدالرحمن آمده بود (وَ جَرِّدُوهُ وَ غَسِّلُوهُ كَمَا يُجَرَّدُ الْمُحْرِم) و می گفته می شود که این اشاره به غسل احرام است چون غسل قبل از احرام مستحب است که برخی هم احتیاطا قائل به وجوبش شده اند پس معلوم می شود خود صبی را غسل می دهند که صورت غسل است و دیگر احتمال فرق بین طهارت استحبابی با وجوبی برای احرام صبی و یا برای طواف او نمی باشد و اگر صورت طهارت بر صبی معتبر و ماموربه باشد در مورد طهارت در طواف نیز باید همین گونه باشد .

نکته دوم:

نکته دیگر این که کسی از خود امر به اطافه شرط توضی صبی را استفاده کند چون در طواف مرکوز در ذهن همه متشرعه این است که طواف بـا طهارت صـحیح است و از شـروط طواف این است که وضو داشـته باشـد پس مقصود از (یطاف به) اطافه با شرایطش است و این بدان معناست که هم صورت طواف لازم است و هم صورت طهارت که در طواف شرط است.

هر دو نکته قابل قبول نیست:

لیکن هر دو نکته مـذکور قابـل قبول نیست امـا جمله (غَسِّلُوه) که در صـحیحه آمـده بود اگر نگوییم ظـاهر در غَسـل باشـد که طهارت از خبث است - که گفته شـده است در ثوب احرام بلکه بـدن محرم هم شـرط است - لا اقل از اجمال صـحیحه از این جهت است و این که شایـد مقصود آن است که طفـل را قبـل از احرام از خبث شسـتشو بدهنـد که غالبـاً مبتلای به آن است و معلوم نیست که غُسـل احرام مقصود باشـد و نسـبت به جمله (یطاف به) از ناحیه توضـی صبی به صورت وضوء مطلق است هر چند نسبت به شرایط طواف که کعبه در طرف چپ طفل و سایر شرایط طواف مقید است

دلیل:

زیرا که آنها حقیقتاً با خودِ اطافه انجام می گیرد بر خلاف طهارت که حقیقةً در صبی حاصل نمی شود و اکتفاء به صورت آن نیـاز به ذکر و امر دارد که در روایـات نیامـده است و اگر معتبر بود لازم بود ذکر شود لـذا این احتمال که صورت وضو واجب باشد با همان اطلاق (و یطاف به) نفی می شود

ص: ۲۱۱

نتیجه:

در نتیجه اقوی همان قول ششم است یعنی ما باشیم و اطلاقات روایات بیانیه غیر از اطافه دادن صبی بدون وضو نه صورت وضو و نه نیابت از او در وضو و نه نیابت در اصل طواف از او چیز دیگری شرط نمی باشد و شارع در اینجا عبادت صبی غیر ممیز را فقط اطافه او قرار داده است و اما عدم لزوم وضوء دادن صبی به صورت وضوء به جهت نماز طواف روشن تر است زیرا که مصلی بایستی طهارت داشت باشد و صبی غیر ممیز مصلی نیست بلکه ولی به نحو استنابه از طرف او نماز می خواند زیرا در روایات تصریح شده بود که (یطوف به و یصلی عنه).

مراد از ولی در احرام/حج صببی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مراد از ولی در احرام/حج صببی/کتاب الحج/عبادات/فقه

مساله۳: (مسأله ۳ لا یلزم کون الولی محرما فی الإحرام بالصبی بل یجوز له ذلک و إن کان محلا)((۱))

بیان مسئله:

اینکه در احرام صبی غیر ممیز گفت شد که دیگری او را محرم می کند و باید برای او تلبیه گفته شود می فرماید لازم نیست که خود ولی هم در آن حال محرم باشد اگر مُحلّ هم باشد در احرام صبی کفایت می کند

مستفاد از روایات:

از اطلاق روایات بیانیه نفی این شرط استفاده می شود که می فرمود (یأمره أن یلبی و یفرص الحج فان لم یحسن أن یلبی لبوّا عنه)((۲)) پس این شرط لازم نیست و ذکر این مسئله به خاطر آن است که برخی از عامه قائل شدند که لازم است ولیّ هم محرم باشد لیکن روایات حج صبی از این جهت مطلق است و وجهی نیز برای چنین شرطی وجود ندارد .

ص: ۲۱۲

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۸، ط.ج.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۸، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

مساله۴: (مسأله ۴: المشهور علی أن المراد بالولی فی الإحرام بالصبی الغیر الممیز الولی الشرعی من الأب و الجد و الوصی لأحدهما و الحاکم و أمینه أو وکیل أحد المذکورین)((۱)).

بیان مسئله:

در این مسئله بحث از این است که آیا مراد از ولیّ، ولیّ شرعی است یا اعم از آن است و هرکسی که متکفل کارهای صبی است را شامل می گردد گر چه ولیّ شرعی نباشد؟ می فرماید فتوای مشهور این است که مراد از ولی در احرام صبی غیر ممیز ولی شرعی اش است که باید به اذن و رضایت او بچه غیر ممیز احجاج شود و ولی شرعی هم، پدر و یا جد و در طول آنها وصی آنها و یا حاکم شرعی و یا امین حاکم شرعی و یا وکیل و ماذون از طرف آنها است بعد می فرماید(لا مثل العم و الخال و نحوهما و الأجنبی نعم ألحقوا بالمذکورین الأم و إن لم تکن ولیا شرعیا للنص الخاص فیها) مشهور، خصوص مادر را استثنا کرده اند و گفته اند مادر می تواند - حتی بدون اذن پدر - بچه غیر ممیز را احجاج کند و به حج ببرد و محرمش کند به جهت نص خاص که دو روایت ذیل است .

روایات:

روایت اول:

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ بِنْتِ إِلْيَاسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُول مَرَّ رَسُولُ اللَّه(صلی الله علیه وآله)بِرُوَيْثَةَ وَ هُوَ حَاج فَقَامَت إِلَيْهِ امْرَأَةٌ وَ مَعَهَا صَبِي لَهَا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ- أَيُحَجُّ عَنْ مِثْلِ هَذَا قَالَ نَعَمْ وَ لَكِ أَجْرُه) ((۲))

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۸، ط.ج.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۵۵-۵۴، أبواب اقسام الحج، باب۲۰، ط آل البیت.

که به احتمال قوی این صبی غیر ممیز هم بوده است که چنین سؤالی را مطرح کرده است و تعبیر (أَیُحَجُّ عَنْ مِثْلِ هَذَا)به معنای نیابت از صبی نیست زیرا که مناسبت نـدارد بلکه منظور، احجاج صبی است مخصوصاً با قرینه جواب که اگر این کار را بکنی اجر آن عمل مال توست .

روایت دوم:

(مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ أَبِی عَلِی الْأَشْعَرِی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السـلام)فِی حَدِیث قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ مَعَنَا صَبِیّاً مَوْلُوداً فَکَیْفَ نَصْنَعُ بِهِ فَقَالَ مُرْ أُمَّهُ تَلْقَی حَمِیدَهَ فَتَسْأَلُهَا کَیْفَ تَصْنَعُ بِصِبْیَانِهَا فَأَتَتْهَا فَسَأَلَتْهَا کَیْفَ تَصْنَعُ فَقَالَتْ إِذَا کَانَ یَوْمُ التَّرْوِیَهِ فَأَحْرِمُوا عَنْهُ وَ جَرِّدُوهُ وَ غَسِّلُوهُ کَمَا یُجَرَّدُ الْمُحْرِمُ وَ قِفُوا بِهِ الْمَوَاقِفَ فَإِذَا کَانَ یَوْمُ النَّحْرِ فَارْمُوا عَنْهُ وَ احْلِقُوا رَأْسَهُ ثُمَّ زُورُوا بِهِ الْبَیْتَ- وَ مُرِی الْجَارِیَهَ أَنْ تَطُوفَ بِهِ بَیْنَ ل الصَّفَا)((۱))

این فقره (اِنَّ مَعَنَا صَبِیّاً مَوْلُودا) مطلق است، در این جا هم اطلاقش شامل جایی می شود که پدرش با او نباشد فقط با مادرش به حج رفته باشد پس این دو نص خاص دلالت دارد که اگر مادر هم احجاج بدهد صحیح است.

اشکالات:

اشکال اول:

این دو روایت قضیه خارجیه ای را نقل می کنند که اطلاق ندارد و شاید اذن ولی در آن مورد از قبل موجود بوده است .

پاسخ اشکال:

جواب روشن است به این نحو که درست است که قضیه خارجیه نقل شده است که زمان پیامبر(صلی الله علیه وآله) واقع شده است و قضیه جزئیه است ولی امام صادق(علیه السلام)که این قضیه را در مقام بیان حکم شرعی و به جهت توضیح آن نقل می کنـد و می خواهـد یک حکم شـرعی را بیان می کند و کأنه گفته است مادر می تواند طفلش را احجاج کند و این یک قضـیه عـامه است که در آن اطلاـق جاری می شود پس مجرد این که نقـل واقعه جزئیه شـده است مـانع از اسـتفاده اطلاق نیست در صورتی که آن قصه در مقام بیان حکم کلی از معصوم(علیهم السلام)نقل شود.

ص: ۲۱۴

۱- . وسائل الشیعه ؛ ج ۱۱، ص۲۸۶ ابواب اقسام حج، باب۱۷ (۱۴۸۱۷-۱).

اشکال دوم:

اینکه فرضا این روایت در مقام بیان حکم کلی بوده و اطلاق داشته باشد لکن در مقام بیان این حکم است که صبی بودن و صغیر بودن مانع از صحت احجاج نیست نه بیشتر از این جهت یعنی این دو صحیحه هردو ناظر به این است که صغیر بودن – مخصوصا اگر غیر ممیز باشد و قادر نباشد به انجام افعال حج که سوال هم از این است – مانع از انجام حج نیست پس روایت ناظر به این جهت است نه جهات دیگر که مثلا اذن مولایش لازم است یا خیر؟ چون که اذن ولی شرعی اش مورد سوال قرار نگرفته است پس اطلاقش به اندازه جهتی است که مورد نظر و بیان آن است یعنی عدم مانعیت صغر از حج و ناظر به جهات دیگر از موانع نیست و این اشکال هم موجه تر از اشکال اول است .

پاسخ اشکال دوم:

ولی این اشکال هم قابل دفع است زیرا اینکه مورد سوال سائل همین جهت است قابل قبول است لیکن جواب امام(علیه السلام)مطلق است و بشکل کلی صحت احجاج صبی توسط مادرش را بیان می کند مخصوصاً صحیحه عبدالرحمان که در آن تفصیلات کیفیت احجاج را بیان نموده و اذن پدرش را ذکر نکرده است که اگر اذن ولی لازم می بود باید ذکر می کرد چون در مقام بیان تفصیلات احجاج است مخصوصاً این که اگر آن جهت دیگر همیشه برای صحت حج صبی لازم باشد بدون آن ، احجاجش حرام باشد ، باید نسبت به چنین شرطی بیان می کرد و ذکر می شد

نتیجه:

پس این سکوت در این جا قویاً دال بر نفی این شرط است

عدم تحقق احرام:

سپس می فرمایـد (قـالوا لأن الحکم علی خلاف القاعـده فاللازم الاقتصار علی المـذکورین فلا یترتب أحکام الإحرام إذا کان المتصدی غیرهم) یعنی اگر غیر ام و غیر ولی شرعی متکفل احجاج و احرام صبی باشد احرام محقق نمی شود زیرا که مقتضای قاعده عدم صحت احجاج است پس به مقداری که متیقن است که صورت اذن ولی شرعی است اکتفا می شود

رد کلام مشهور:

بعد می فرماید (و لکن لا یبعد کون المراد الأعم منهم و ممن یتولی أمر الصبی و یتکفله و إن لم یکن ولیا شرعیاک لقوله(علیه السلام)قدموا من کان معکم من الصبیان إلی الجحفه أو إلی بطن مر إلخ فإنه یشمل غیر الولی الشرعی أیضا)

ایشان در اینجا کلام مشهور را رد می کنـد و می فرماید بعید نیست که مراد از ولیّ، معنای اعم باشد و هر کسـی که متکفلش است –

مثال:

مثلا با عمو به حـج رفته است گرچه پدر و یا جد نباشد – را شامل می شود و منشا این مطلب کلام مرحوم نراقی(رحمه الله) در مستند است که به اطلاق روایت معاویه بن عمار استناد کرده است

روایت معاویه بن عمار

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّار عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) قَالَ: انْظُرُوا مَن کَانَ مَعَکُم مِنَ الصِّبْیَانِ فَقَدِّمُوهُ إِلَی الْجُحْفَهِ أَوْ إِلَی بَطْنِ مَرّ- وَ یُصْنَعُ بِهِمْ مَا یُصْنَعُ بِالْمُحْرِمِ وَ یُطَافُ بِهِمْ وَ یُرْمَی عَنْهُمْ وَ مَنْ لَا یَجِدُ الْهَدْی مِنْهُمْ فَلْیَصُمْ عَنْهُ وَلِیُّه)((۱))

ایشان می فرماید این روایت اطلاق دارد و مرحوم نراقی به آن تمسک نموده و می فرماید که اگر در مسئله اجماعی نباشد و ما باشـیم و اطلاقات این روایت هر کسـی که متولی طفل است قادر به احجاج او است و می توان بر مدعای مشهور دو دلیل اقامه نمود.

ص: ۲۱۶

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۸۷، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، آل البیت .

دلایل مدعای مشهور:

دلیل اول:

یکی این که صحت احجاج بر خلاف قاعده است چونکه عبادت است و بایستی بر قدر متیقن آن اکتفا کرد که احجاج با اذن ولی شرعی است یعنی هر قید و شرطی را که شک کنیم در احجاج صبی دخیل است یا نه مقتضای اصل اعتبارش است.

این وجه دو جواب دارد:

جواب اول:

یکی آن که قبلاً گذشت که اگر اصل امر به احجاج را داشتیم و شک کردیم که در آن قیدی زائد بر آن مثل اذن پدر معتبر است یا نه؟ مقتضای اصل عملی عدم شرطیت آن شرط است بله، در صورتی که اصل احجاج امر نداشته باشد و شک در آن شود مقتضای اصل عدم امر و عدم مشروعیت است .

اشکال بر جواب اول:

ممکن است کسی ادعا کند که اگر در خصوص احرام شک کردیم در شرطیت جزئی در احرام، مقتضای اصل - یعنی استصحاب - عدم تحقق احرام است لذا مرحوم سید(رحمه الله)فرموده است (فلا یترتب أحكام الإحرام إذا كان المتصدى غيرهم) زیرا که احرام حکم وضعی است که در محرم ایجاد می شود مانند طهارت و نجاست در اجسام و اگر در شرایط و قیود آن احکام وضعی شک بشود مانند لزوم اذن ولی در احرام صبی مقتضای اصل بر عکس می شود زیرا شک در حصول احرام است که مجرای استصحاب عدم تحقق احرام است مانند سایر موارد شک در محصل مثل شک در لزوم تعدد غسل در تطهیر ثوب که آیا با یک بار شستن طاهر می شود یا شستن دو مرتبه لازم است که اگر در صورت یک بار شستن شک شود استصحاب بقای نجاست در ثوب جاری است و تا دو بار نشوید طاهر نمی شود این جا هم همین گونه است که استصحاب عدم تحقق احرام و آثارش جاری است.

پاسخ:

این اشکال در باب احرام بالخصوص اشکال وجیهی است لیکن فقها در باب طهارت از حدث نکته ای دارند که شک در قیود طهارت از باب شک در محصل قرار نمی دهند بلکه از باب شک در تکلیف قرار می دهند و آن این که عنوان طهور متحد و منطبق بر خود افعال (غسلات و مسحات) است لهذا شک در اعتبار قید زائد شک در اقل و اکثر متعلق امر است و نه محصل آن، حال اگر احرام را هم مثل طهارت از حدث بدانیم از باب شک در محصل نخواهد بود و استصحاب عدم تعلق امر به بیش از مقدار متیقن جاری می شود.

جواب دوم:

جواب دیگر هم جوابی است که مرحوم نراقی(رحمه الله) داده است که برخی از روایات بیانیه اطلاق دارد مانند صحیحه معاویه بن عمار که می فرماید.

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّار عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) قَالَ: انْظُرُوا مَنْ كَان مَعَكُم مِنَ الصِّبْيَانِ فَقَدِّمُوه إِلَی الْجُحْفَهِ أَوْ إِلَی بَطْنِ مَرّ وَ يُصْنَعُ بِهِمْ مَا يُصْنَعُ بِالْمُحْرِمِ وَ يُطَافُ بِهِمْ وَ يُرْمَى عَنْهُمْ وَ مَنْ لَا يَجِدُ الْهَدْىَ مِنْهُمْ فَلْيَصُمْ عَنْهُ وَلِيُّه) ((۱))

کیفیت استدلال:

زیرا که عنوان (مَنْ كَان مَعَكُم مِنَ الصِّبْيَانِ) اعم است از این که صبیان با پدرانشان باشد یا خویشاوندانشان مثل عمو و یا دیگران در اینجا همان دو اشکال قبلی هم می آید که اینها قضایای خارجیه است و اطلاق ندارد یا تنها سؤال از جهت صغر شده است که پاسخ آنها گذشت.

ص: ۲۱۸

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۸۷، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، آل البیت .

اشکال:

می توان در اینجا اشکال اضافه هم مطرح کرد که در ذیلش آمده است (وَ مَنْ لَا یَجِدُ الْهَدْیَ مِنْهُمْ فَلْیَصُمْ عَنْهُ وَلِیُّه) یعنی ولی ذکر شده است پس معلوم می شود که فرض امام(علیه السلام) این است که صبیان با اولیا خودشان هستند که ولی شرعی باشد و حدأقل این ذیل صلاحیت قرینیت و تقیید اطلاق صدر را داراست و در مورد احتمال قرینیت متصل گفته شده است که موجب اجمال و عدم انعقاد اطلاق می شود.

جواب:

این اشکال هم قابل دفع است زیرا وقتی که صدر اطلاق داشت عرف ذیل را هم بر ولی عرفی حمل می کند و این که مراد از آن، همان کسی که متکفل این بچه وطفل است و با او به حج آمده است و اعمالش را انجام می دهد نه خصوص پدر و یا جد و الا لازم بود ذکر می کرد و شاید اصلاً پدرش با او نباشد.

مساله۷/ شرائط وجوب الحج/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مساله۷/ شرائط وجوب الحج/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه

خلاصه جلسه گذشته: بحث در مسئله چهارم بود که مشهور فقها در احجاج صبی غیر ممیز اینگونه شرط کرده اند که باید ولی شرعی اش اذن بدهد و عرض شد که بر این فتوای مشهور دو نحو استدلال شده است.

استدلال اول: که مرحوم سید(رحمه الله) در متن که فرمود : (قالوا لأن الحکم علی خلاف القاعده فاللازم الاقتصار علی المذکورین فلا یترتب أحکام الإحرام إذا کان المتصدی غیرهم و لکن لا یبعد کون المراد الأعم منهم و ممن یتولی أمر الصبی و یتکفله و إن لم یکن ولیا شرعیا لقوله(علیه السلام)قدموا من کان معکم من الصبیان إلی الجحفه أو إلی بطن مر إلخ فإنه یشمل غیر الولی الشرعی أیضا)((۱)).

ص: ۲۱۹

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۳۴۸.

یعنی مقتضای اصل ، بطلان عبادت احجاج است مگر به مقدار متیقن که وارد شده است و از این استدلال جواب داده شد که خلاف اطلاق برخی از روایات است .

استدلال دوم: این است که در صبی غیر ممیز نه تنها تصرفات مالی نیازمند اذن ولی شرعی نیست بلکه تصرف در نفس صبی غیر ممیز نیز نیازمند اذن ولی شرعی است مانند بردن و آوردن و رفتن به حج یا سفر بردنش و تربیتش که شئونی است بر عهده

ولی و تحت اختیار پـدر و مادرش ولـذا اگر بدون اذن آنها باشد چنین تصـرفاتی در شـئون صبی غیر ممیز حرام می شود و اگر حرام شد موجب بطلان حج است و اطلاق روایات بیانیه که به آنها برای نفی شرطیت اذن ولی شرعی در صبی غیر ممیز استناد شـد، نـافی شـرطیت به عنـوان اولی است نه از نـاحیه عنـاوین ثـانویه که موجب حرمت احجـاج می شود و شایـد مقصود آقـای حکیم(رحمه الله)در مستمسک((۱)) همین باشـد از این تعبیری که دارد و می فرماید اگر در دلیل آمد (قدموا ما یکون معکم من المال لم یعم الاموال المغصوبه) یعنی برای عناوین ثانویه - که حرام است و موجب حرمت عمل می شود - اطلاق نـدارد و معنایش این است که ولایت ولی را (اگر اصلش بر صبی غیر ممیز ثابت باشد - نفی نمی کند.

بنابراین اگر گفتیم که پـدر و مادر بر همه شـئون صبی ممیز ولایت دارنـد و چنین تصـرفاتی در او نیازمنـد استئـذان است دیگر نمی توان از این جهت به اطلاق روایات بیانیه اخذ کرد.

ص: ۲۲۰

۱- مستمسک العروه الوثقی، سیدمحسن طباطبایی حکیم، ج ۱۰، ص۲۳.

جواب: این وجه را این گونه جواب داده اند که دلیلی بر این ولایت نیست تا حرام باشد مگر در جایی که آن تصرف برای صبی مضر باشد پس این مانع هم از باب عدم ثبوت ولایت نفی می شود که وقتی نفی شد حرمتی وجود نخواهد داشت و به عنوان اولی هم که شرط احجاج نیست در نتیجه صحت احجاج ثابت می شود.

نظر استاد: ممکن است این پاسخ نسبت به برخی از تصرفات درست باشد ولیکن بعید نیست این نوع تصرفات در اطفال غیر ممیز - مثل تصرف احجاج و بردن صبی به سفر حج و محرم کردن و طواف دادن طفل و امثال آنها - برای اولیا وی ثابت باشد از قبیل حضانت و تربیت آنها زیرا که صبی غیر ممیز به جهت عدم وجود ادارک و تمییز در او مثل اموال صبی است که محتاج ولیّ و سر پرست است و به این مقدار ولایت ابوین مخصوصاً أب و ولی شرعی بر صبی غیر ممیز از نظر شرعی ثابت است و شاید مقتضای سیره عقلاء و متشرعه هم باشد و بعید نیست که از احکام شرعی خاصی هم که در مورد حق حضانت و شیر دادن و تربیت اطفال آمده است این مقدار ولایت برای ابوین ثابت بشود و همین هم منشا اشکال بر عروه است که در حواشی بزرگان بر متن آمده است.

پس اگر کسی بخواهد اصل ولایت ابوین بر صبی غیر ممیز حتی به این مقدار را نفی کند و ولایت آنها را فقط در اموال بداند نه بیشتر، خیلی بعید است لهذا از این جهت اشکال می شود در احجاج صبی غیر ممیز بدون اذن آنها چون اینها تصرفات جزئی نمی باشند و مانند دست زدن به صبی و یا لباس پوشاندن و آب دادن به او نیست بلکه از قبیل شئونات تحت ولایت است و مهم تر از حضانت است و طبق این نکته شاید استثنا مادر هم علی القاعده می شود که از آن روایات جواز احجاج مادر به غیر مادر تعدی نمی کنیم چون مادر بر حضانت صبی غیر ممیز و این قبیل شئونات وی ولایت دارد.بنابراین اشکال وارد است و لا اقل از احتیاط است

ص: ۲۲۱

سپس می فرماید (و أما فی الممیز فاللازم إذن الولی الشرعی إن اعتبرنا فی صحه إحرامه الإذن) یعنی در احرام صبی ممیز که خودش احرام می بندند آیا اذن ولی شرط است یا خیر قبلاً بحثش گذشت و در آنجا گفته شده دلیلی بر این شرطیت نه به عنوان اولی و نه از باب ولایت موجود نیست که اگر کسی ولایت ولی شرعی بر صبی ممیز هم را در این قبیل تصرفات ثابت بداند احرام او بدون اذن ولیش صحیح نخواهد بود.

مساله۵: (مسأله ۵: النفقه الزائده علی نفقه الحضر علی الولی لا من مال الصبی إلا إذا کان حفظه موقوفا علی السفر به أو یکون السفر مصلحه له)((۱))

توضیح: می فرماید اگر احجاج صبی نیازمند هزینه ای بود که بیش از هزینه خورد و خوراک صبی - که در حضر است - می شود مثل سفر بردن و هزینه سفر حج و نفقات دیگر مثل خرید ثوب احرام و موارد دیگر که معمولا حج یا عمره این نفقات را داراست، این نفقات زایده را نمی شود از اموال صبی داد و اگر ولی بخواهد وی را به حج ببرد باید چنین هزینه های اضافی بر مخارج خود صبی از اموال صبی نباشد و دو مورد را استثنا می کند (إلا إذا کان حفظه موقوفا علی السفر به أو یکون السفر مصلحه له) یعنی الا این که حفظ خود صبی متوقف بر سفر باشد مثلاً حفظ حیات او و یا صحت و سلامتیش در گرو حضور ولیّ در کنار وی باشد و یا مصلحت مهمی در آن سفر برای صبی موجود باشد که باسفر ایجاد می شود که این قبیل مسائل از ادله انفاق بالمعروف بر ایتام و محجورین از اموالشان استفاده می شود .

ص: ۲۲۲

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۳۴۹.

اشکال: ممکن است کسی بگوید که یکی از مصالح برای صبی هم مصلحت حج بردنش است مخصوصاً مثلا اگر صبی مراهق باشد فعل حج برایش ثواب بوده و کار مستحب عظیمی را انجام می دهد و در این راستا تربیت روحی می شود و تعلیم و تمرین بر عبادت می بیند که این هم مصلحت مهمی است پس این قبیل مصالح هم کافی است برای این که از مال صبی بر او صرف کنند.

جواب: این استدلال را می توان پاسخ داد به این نحو که

اولاً: ظاهر آیات و روایاتی که انفاق از مال یتیم را بمقدار معروف مقید می کند آن است که مقصود او معروف در امور معاش و دنیوی است نه ثواب های معنوی و اخروی که در آخرت بدست می آید و به عبارت دیگر اصل، عدم جواز صرف اموال یتیم است مگر به مقداری که در آن ادله اجازه داده شده است و بیش از صرف در معروف در امور معاش صبی از آن ادله اجازه داده نشده است.

ثانیاً: جواب دیگر این که گفته شود از برخی روایات بیانیه که شاید بتوان در باب احجاج صبی آمده است و هزینه قربانی و کفاره شکار صبی را بر ولیش قرار داده استفاد کرد که کلیه خرج های احجاج و هزینه هایش که سبب حج بردن حاصل می شود بر ولیش است و نمی توان آنها را از اموال صبی پرداخت یعنی ممکن است کسی الغاء خصوصیت کند و از آنچه در آن روایات آمده است به نوعی ضمان بالتسبیب بفهمد که این تسبیب هم نسبت به هزینه های سفر و احجاج مثل کفاره صید و هدی حاصل است و چنین فهمی از روایات بطریق اولی سایر هزینه ها را هم می گیرد یعنی اگر ملاک ضمان هدی و کفاره صید صبی، بر ولی از باب تسبیب باشد که برخی چنین استفاده کرده اند می توان از این دو مورد به سایر نفقات تعدی کرد.

ص: ۲۲۳

مساله۶: (مسأله ۶: الهدی علی الولی و کذا کفاره الصید إذا صاد الصبی)((۱))

توضیح: در این مسئله از کفارات و قربانی صبی بحث می شود که بر عهده و از مال کیست؟ از مال صبی بوده و یا از مال ولی او؟ و در دو قسمت بحث می شود یکی در قربانی و کفاره صید و دیگری در سایر کفارات

بخش اول: نسبت به هدی و کفاره صید می فرماید (الهدی علی الولی و کذا کفاره الصید إذا صاد الصبی) یعنی هدی و کفاره صید صبی بر ذمه ولی است و این مسئله اجماعی و متفق علیه است و در روایات نیز وارد شده است . اما در صید ذیل صحیحه زراره می فرماید:

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَحَدِهِمَا(علیه السلام) قَالَ: إِذَا حَجَّ الرَّجُلُ بِابْنِهِ وَ هُوَ صَغِیرٌ فَإِنَّهُ یَأْمُرُهُ أَنْ یُلَبِّیَ وَ یَفْرِضَ الْحَجَّ فَإِنْ لَمْ یُحْسِنْ أَنْ یُلَبِّیَ لَبَّوْا عَنْهُ وَ یُطَافُ بِهِ وَ یُصَلَّی عَنْهُ قُلْتُ لَیْسَ لَهُمْ مَا یَذْبَحُونَ قَالَ یُذْبَحُ عَنِ الصِّغَارِ وَ یَصُومُ الْکِبَارُ وَ یُتَّقَی عَلَیْهِمْ مَا یُتَّقَی عَلَی الْمُحْرِمِ مِنَ الثِّیَابِ وَ الطِّیبِ وَ إِنْ قَتَلَ صَیْداً فَعَلَی أَبِیه).((۲))

این تعبیر (فَعَلَی أَبِیه) صریح است در این که از مال پدر و بر عهده او است و در هدی و قربانی هم از روایات متعددی می توان استفاده کرد که از آنها همین حکم استفاده می شود مانند صحیحه اسحاق بن عمار.

(وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّار قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) عَنْ غِلْمَان لَنَا دَخَلُوا مَعَنَا مَکَّهَ بِعُمْرَه وَ خَرَجُوا مَعَنَا إِلَی عَرَفَات بِغَیْرِ إِحْرَام قَالَ قُلْ لَهُمْ یَغْتَسِلُونَ ثُمَّ یُحْرِمُونَ وَ اذْبَحُوا عَنْهُمْ کَمَا تَذْبَحُونَ عَنْ أَنْفُسِک)((۳))

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۳۴۹.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج۱۱، ص۲۸۸(۱۴۸۲۱-۵) .
۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج۱۱، ص۲۸۷(۱۴۸۱۸-۲)

که ظاهر این تعبیر (وَ اذْبَحُوا عَنْهُمْ کَمَا تَذْبَحُونَ عَنْ أَنْفُسِکُمْ) آن است که هدی صبی مانند هدی خود شماست و باید از خودتان و آنها قربانی کنید یعنی هم وضع و هم تکلیفش بر شماست

همچنین معتبر سماعه به سند شیخ صدوق(رحمه الله) نه به سند کلینی(رحمه الله) که در آن سهل بن زیاد است (عَنْ سَمَاعَةَ أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنْ رَجُلٍ أَمَرَ غِلْمَانَه أَنْ یَتَمَتَّعُوا قَالَ عَلَیْهِ أَنْ یُضَحِّی عَنْهُمْ قُلْتُ فَإِنَّهُ أَعْطَاهُمْ دَرَاهِمَ فَبَعْضُهُمْ ضَحَّی وَ بَعْضُهُمْ أَمْسَکَ الدَّرَاهِمَ وَ صَامَ قَالَ قَدْ أَجْزَأَ عَنْهُمْ وَ هُوَ بِالْخِیَارِ إِنْ شَاءَ تَرَکَهَا قَالَ وَ لَوْ أَنَّهُ أَمَرَهُمْ فَصَامُوا کَانَ قَدْ أَجْزَأَ عَنْهُم).((۱))

و روایت علی بن ابی حمزه بطائنی - که از واقفیه بوده - ولیکن گفته شده است روایاتش که قبل از وقف نقل کرده معتبر است (وَ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیٍّ عَنْ أَبِی إِبْرَاهِیمَ(علیه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ غُلَامٍ أَخْرَجْتُهُ مَعِی فَأَمَرْتُهُ فَتَمَتَّعَ ثُمَّ أَهَلَّ بِالْحَجِ یَوْمَ التَّرْوِیَهِ وَ لَمْ أَذْبَحْ عَنْهُ أَ فَلَهُ أَنْ یَصُومَ بَعْدَ النَّفْرِ قَالَ ذَهَبَتِ الْأَیَّامُ الَّتِی قَالَ اللَّهُ أَ لَا کُنْتَ أَمَرْتَهُ أَنْ یُفْرِدَ الْحَجَّ قُلْتُ طَلَبْتُ الْخَیْرَ قَالَ کَمَا طَلَبْتَ الْخَیْرَ فَاذْهَبْ فَاذْبَحْ عَنْهُ شَاةً سَمِینَةً وَ کَانَ ذَلِکَ یَوْمَ النَّفْرِ الْأَخِیرِ).((۲))

که این روایت هم نیز اشاره می کند که قربانی صبی - که او را به حج تمتع امر کرده اند - بر ذمه ولی است و همچنین می توان این حکم را از برخی روایات - که دلالت می کند بر این که اگر گوسفند نبود ولیّ باید از طرف صبی روزه بگیرد که بدل قربانی و هدی است و یا اگر گوسفند بود از طرف صبی قربانی کند و از طرف خودش روزه بگیرد - استفاده کرد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج۱۴، ص۸۶(۱۸۶۶۰-۸)

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج۱۴، ص۸۴(۱۸۶۵۶-۴)

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) قَالَ: یَصُوم عَنِ الصَّبِی وَلِیُّهُ إِذَا لَمْ یَجِدْ لَهُ هَدْیاً وَ کَانَ مُتَمَتِّعا)((۱)).

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ مَهْزِیَارَ عَنْ أَخَوَیْهِ عَلِی وَ دَاوُدَ عَنْ حَمَّاد عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَعْیَنَ قَالَ: حَجَجْنَا سَنَةً وَ مَعَنَا صِبْیَانٌ فَعَزَّتِ الْأَضَاحِی فَأَصَبْنَا شَاةً بَعْدَ شَاه فَذَبَحْنَا لِأَنْفُسِنَا وَ تَرَکْنَا صِبْیَانَنَا فَأَتَی بُکَیْرٌ أَبَا عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)فَسَأَلَهُ فَقَالَ إِنَّمَا کَانَ یَنْبَغِی أَن تَذْبَحُوا عَنِ الصِّبْیَانِ وَ تَصُومُوا أَنْتُمْ عَنْ أَنْفُسِکُمْ فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا فَلْیَصُمْ عَنْ کُلِّ صَبِی مِنْکُمْ وَلِیُّه)((۲))

ظاهر این روایات - که می فرماید بدل هدی بر ذمه ولی است و یا این که هدی خود را از طرف آنها بدهد و خودش روزه بگیرد - آن است که مبدل هم بر ذمه ولی بوده است بنابراین اصل این استظهار از مجموع این روایت روشن است علاوه بر این که شاید مسأله اجماعی هم باشد هر چند که با وجود این روایات احتمال مدرکی بودن اجماع مذکور بسیار قوی است.

کفاره صید صبی/حج صببی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کفاره صید صبی/حج صببی/کتاب الحج/عبادات/فقه

بیان مسائل روز:

قبل از اینکه وارد بحث بشویم مناسب است در مورد تکرار جسارت هایی که متاسفانه در کشورهای غربی و غرب، با تحریکات دشمنان اسلام خصوصا صهیونیست خبیث نسبت به پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) شکل می گیرد کلماتی را عرض کنیم و باید گفت (انا لله و انا الیه راجعون) که این مسائل در جهان شکل می گیرد.

ص: ۲۲۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج۱۴، ص۸۷(۱۸۶۶۲-۲) .

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج۱۴، ص۸۷(۱۸۶۶۳-۳)

اخلاق کریمه:

یکی از مهم ترین دستورات دین مبین اسلام اخلاق کریمه پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) است و از واجبات مهم دینی ما حرمت گذاشتن و احترام به انبیا الهی است تا حدی که اسائه ادب و سب انبیا مستلزم هدر دم سبّ کننده است و فتوای ارزنده امام راحل(رحمه الله) هم در رابطه با سلمان رشدی این حقیقت را برای دنیا غرب هم، آشکار و ثابت کرد؛ امام(رحمه الله)در آن فتوا به حرمت انبیا هم اشاره کردند و پس از آن برخی از کشورها قوانینی تصویب کردند و دستورات اجرایی و قضایی صادر نمودند که هر گونه فیلمی یا نمایشی یا بیانی که دال بر اسائه به انبیا باشد ممنوع است ولیکن امروز می بینیم با کمال وقاحت به ساحت مقدس پیامبر(صلی الله علیه وآله)که پیامبر رحمت و صلح و دوستی و انسانیت است جسارت می شود.

ضربه زدن به اسلام:

ولی مشخص است که پشت صحنه این گونه اعمال، دشمنان اسلام مخصوصا صهیونیستها می باشند که دشمنان دیرین اسلام بوده و کمر بسته اند برای ضربه زدن به اسلام با این تفکر که آنها غیر خودشان را بشر محسوب نمی کنند و دیگران نزد آنها مانند برده اند و این مبنای تفکر جریان صهیونیستی است و همین اتفاقها و کارهای شیطنت آمیز آنها بود که در سابق مسیحیت را علیه اسلام شورانید و جنگ های ویرانگر صلیبی راه انداخته شد و امروز هم اصل تشکیل گروه های تکفیری خارج از اسلام با توطئه و برنامه ریزی آنها ایجاد و حمایت شده است و هم از این راه خواستند چهره اسلام را در جهان تضعیف کنند و هم درصدد بودند مقاومت اسلامی را در مقابل اسرائیل غاصب تخریب و ضعیف کنند و هم بیداری اسلامی را تحریف کردند و جایگاهی را که اسلام با پیروزی انقلاب اسلامی در کل جهان و منطقه ایجاد کرده بود ، مخدوش کنند و بهترین راه ضربه زدن به این جریانات، ایجاد گروه های تکفیری و حمایت از آنها بود البته در داخل هم از قبل زمینه آن وجود داشت چون تکیه گاه این جریانات انحرافی از غیر مجرای ناب دستورات اسلامی و معصومین(علیهم السلام)می باشد و بدین ترتیب چهره اسلام را مشوش کردند وآن را خشن ، ظالمانه و مجرمانه به جهانیان نشان دادند.

ص: ۲۲۷

منشا اسلام هراسی:

در این قضیه نیز خودشان سبب جسارت به ساحت رسول الله(صلی الله علیه وآله)، را ایجاد کردند تا شاهد این عکس العمل باشند و دلیل زنده بر دست داشتن صهیونیسم در این جنایات حضور نتانیاهوی خبیث در تظاهرات فرانسه بود که منجر به این کاریکاتور موهن شد و به دنبال آن منشأ اسلام هراسی و ایجاد فتنه و مشکل عظیمی برای مسلمانان مغرب زمین و یا مهاجرین زیادی که امروزه اهل آن مملکت هستند گردید و فتنه عظیمی را ایجاد کردن مبنی بر این که مسلمانان همگی این گونه بودند و هستند اسلامی که انتشارش و قدرتش در منطقش بوده نه در خشونت و انتشار اسلام در ملت ها و تاریخ به وسیله منطق زیبای اسلام بوده است و با افکار ناب اسلام و آیات سراسر حکمت و معرفت قرآن - که هر شنونده ای را مجذوب خود می کند - بوده است و تمام مناطق اسلامی شرق کشور ما مثل اندونزی، مالزی، هند ، پاکستان ، بنگلادش و چین بر اثر رفت و آمد تجار و انتقال فرهنگ غنی اسلام بوده است نه لشکر کشی و جنگ و همیشه این کارهای صهیونیستها برای مخدوش کردن چهره اسلام بوده است چون پس از انقلاب اسلامی حس کردند که اسلام احیا شده است و اندیشه و فکر اسلام و عدالت خواهی ، استکبار ستیزی ، ظلم ستیزی و دشمنی با دشمنان اسلام در سراسر جهان اسلام منتشر گردیده که اینها بر اثر پیاده شدن اسلام از خلال حکومت اسلامی در دنیا جلوه می کند و آرمانهای اسلامی از قبیل حمایت از مظلومین و پیروزی بر ظالمان، به طور عجیبی در دل و جان مردم اثر دارد و اقبال به اسلام در سراسر جهان پس از پیروزی انقلاب و برپایی جمهوری اسلامی و صدور پیامها و آرمانهای امام(رحمه الله)و انقلاب، اسلام فزونی گرفت و تشدید شد و محور مقاومت در مقابل اسرائیل و استکبار جهانی در منطقه به رهبری جمهوری اسلامی ایجاد شد لهذا از روز اول صهیونیستها از ناحیه انقلا ما احساس خطر کرده و شروع کردن به ایجاد جریانات صلیبی در مسیحیت و مسیحیت صلیبی را در آمریکا ایجاد کردند که مبنایش بر دشمنی با اسلام است نه یهودیت که ضد مسیحیت بود و همه این تحریکات صهیونیستی است و جریان امروز نیز از همین نسخ است .

تکلیف علما:

امروز بر دوش علمای اسلام و جهان اسلام وحوزه های علمیه تکالیف سنگینی است و بر آنهاست که به مسائلی که مقاصد اصلی اسلام است که ما از آن به روح قرآن و اسلام تعبیر می کنیم، توجه کنند و نباید از نظر دور بماند و یا فراموش شود چرا که آنها تکالیف مهم تر و اولویت دارتر است از بسیاری تکالیف فردی دیگر و یکی از امتیازات امام راحل(رحمه الله) و شهید صدر(رحمه الله) این بود که مقاصد اصلی اسلام و روح اسلام و قرآن را خوب تشخیص می دادند و به آنها می پرداختند و به عنوان یک عالم دینی مسئول تبلیغ اسلام به معنای جامعش یعنی حاکمیت و اقامه اسلام در جامعه بودند; مثلا یک جریانی مثل جریان کاپیتولاسیون در زمان شاه رخ داد و امام(رحمه الله) عمق آن جنایت را درک می کرد و این خطر را تشخیص می داد و فریاد میزد و همه وجودش را در مقابل آن هزینه می کرد و این از درک روح اسلام و آنچه از مقاصد بلند و عظیم اسلامی است نشأت می گیرد.

وظیفه ما:

بنابراین باید مواظب بود که در لابلای غوطه ور شدن در تحقیقهای نظری و علمی درسها، از روح اسلام و مقاصد بلند آن غافل نشویم زیرا که این ها اهداف بزرگ و اساسی و استراتژیک اسلام است که اگر آنها از بین برود مقاصد جزیی هم بالتبع از بین می رود و اگر چه این مقاصد جزیی هم باقی بماند ولیکن در مقابل آنها ارزش چندانی ندارد .

فرق علمای شیعه با علمای مذاهب دیگر:

فرق ائمه(علیهم السلام) و علمای ما با بقیه علمای مذاهب دیگر در همین نکته است که آنها را شهید، مسموم و یا محصور می کردند ولیکن علمای دیگر اسلامی را احترام می کردند مثلاً منصور دوانیقی به مالك - رئیس مذهب مالکی - احترام می کند و او هم کتاب موطأ را برای حاکم عباسی می نویسد ولیکن ائمه(علیهم السلام) ما و اتباعشان را در حصر و زندان قرار می دهد و از بین می برد; علتش این بود که ائمه(علیهم السلام)ما توجه به این نکته اصلی می دادند که حکومت آنها حکومت جور است و اسلام را تحریف می کنند ولذا علمای مذاهب دیگر اسلامی در آن زمان چون در سیاست دخالتی نداشتند مورد توجه قرار می گرفتند و از تعرض دیگران هم مصون بودند و به مجرد این که به این مقاصد اصلی توجه پیدا می کردند مورد تعرض قرار می گرفتند بنی امیه ابو حنیفه را شلاق زدند چون که فتوای خلاف مشی آنها داده بود و در جریان قیام زید وقتی زید بر علیه حکومت ظالم و فاسق بنی امیه قیام کرد ابوحنیفه هم در کوفه فتوا داده بود که دادن زکات به اتباع و جریان زید جایز بوده و مجزی است برای همین شلاق خورد و بنی امیه و بنی عباس و سایر حکومتهای جور در تاریخ ائمه(علیهم السلام)و علمای بزرگوار ما را شهید می کردند چون آنها جامعه را به این مسائل توجه می دادند اینها اصل و روح اسلام است .

نیاز امروز :

امروز حوزه های علمیه و دانشجویان ما علاوه بر لزوم تحصیل علم و تهذیب نفس و سلوک - که همه لازم است - یک امر مهم تری را نیز لازم دارند که بنده از آن، به درک ، تشخیص ، فهم روح و مقاصد اصلی اسلام تعبیر می کنم که امثال شهید صدرها(رحمه الله) ، مطهری ها و بهشتی ها و در راس آنها امام(رحمه الله)آن را خوب فهمیدند و در همین نقطه و همین محور است که شیطانهای و جن متمرکز شده اند و دشمنی می کنند زیرا که آنها اهمیت آن را می دانند آنها می دانند که در حکومت و حاکمیت جامعه همه چیز شکل می گیرد و این محورها وقتی در اختیار حکومت جور قرار می گیرد به أهداف شوم خود ، ظلمها ، فسادها و ثروت اندوزی ها می رسند و بر عکس اگر در اختیار اسلام و حکومت اسلامی قرار بگیرد شیاطین انس و جن محروم می شوند و این مقاصد اصلی خیلی مهم و اساسی است که از آن به روح اسلام و قرآن تعبیر می کنیم و بحثها و مسائل زیادی را چه از ناحیه نظری و فقهی و چه از ناحیه علمی و برنامه ریزی در بر دارد که مجال اشاره کردن به آن را نداریم امروز استکبار و صهونیسم و نظام سلطه آمریکا و به تعبیر امام(رحمه الله)این شیطان بزرگ، همه همتش را صرف می کنند تا بر جهان اسلام و منابع و منافع آن مسلط بشود فلذا اجازه نمی دهد حرکتی ایجاد بشود که بخواهد از زیر سلطه خودش خارج شود و کلیه جریانات پس از پیروزی انقلاب اسلام نقشه نظام سلطه و آمریکا در منطقه است و آن همه فتنه گری ها و جنگ تحمیلی و تحریمها و لشکر کشیها و غیره از نقشه این شیطان بزرگ است البته جریانات و دولتهای دست نشانده و انحراف هایی که در داخل گروهها در جهان اسلام است نیز ابزار این نقشه قرار می گیرند.

تکرار تاریخ:

بعد از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله)نیز همین مسئله رخ داد جریان های بنی امیه که ریشه اش کفر و فساد و انحراف بود منافقانه وارد اسلام شدند و به اسلام و رهبران اصلی آن ضربه زدند و صد سال جهان اسلام را در دست گرفتند و جنایتهای هولناکی در تاریخ اسلام مرتکب شدند و به تحریف اسلام دست زدند آنها می دانستند کجا را هدف قرار دهند فلذا به سراغ محور قدرت رفتند تا اهداف سوء و فاسد خودشان دست یافتنی باشد و اگر صلح امام حسن(علیه السلام) و قیام امام حسین(علیه السلام)نبود که آن ها را رسوا نمود و به شکست کشاند اسلام را کاملاً منحرف می کردند و در اسلام نیز همانند مسیحیت و یهودیت در تاریخ می شد و سالها حکومت می کردند و باقی می ماندند.

موضوع مهم در تاریخ اسلام:

عزیزان فهم این مسائل و فهم مقاصد اصلی اسلام و نقش ائمه اطهار(علیهم السلام) و سیره آنها در حفظ آن مقاصد در تاریخ اسلام بسیار مهم است و اشراف بر آنها در روند رشد و احیای اسلام - که وظیفه اصلی عالمان دینی که پیرو ائمه اطهار(علیهم السلام) هستند - کمک می کند و در این رابطه باید سیره بزرگان خودمان را الگو قرار بدهیم خصوصا امام(رحمه الله) و این مخصوص زمان ما نیست بلکه مشی فقهای بزرگوار سابق هم این چنین بوده است ; مثلا مرحوم میرزای شیرازی(رحمه الله)که به تحریم تنباکو فتوا داد همین مطلب را تشخیص داده بود که قرارداد انگلیسی قرار داد تسلط بر امت اسلامی است فلذا این فتوا را دادند و مرحوم میرزا محمد تقی شیرازی(رحمه الله)نیز که به جهاد با انگلیس ها - که پس از جنگ جهانی اول که عراق را اشتغال کردند و بر آن حاکم شدند و والی گذاشتند - فتوا داد از همین باب بود و علمای شیعه و مردم شیعه عراق در جنگ بر علیه انگلیس شرکت کردند و افراد زیادی شهید شدند تا توانستند انگلیسیها را از عراق اخراج کنند.

جریان صفویه:

قبل از این تاریخ هم جریان صفویه را نگاه کنید که چگونه تمام علما بسیج شدند و محقق کرکی(رحمه الله) و علمای جبل عامل - که به ایران آمدند - و علمای ایران را جمع کردند و تحولی را در ایران - که قبلاً تحت سلطه عثمانی فاسد بود - ایجاد کردند و اگر آن نهضت علمی و فکری و تبلیغی و سیاسی نبود نه مردم به تشیع گرایش پیدا می کردند و نه حکومت شیعی بر پا می گشت و در همان زمان هم دشمن احساس شکست کرد و برخی علمای دربار عثمانی حکم به کفر شیعه را به عنوان رافضی، صادر کردند و اصطلاح رافضی از آن تاریخ است و علمای بزرگ شیعه به رهبری محقق کرکی(رحمه الله) جمع شدند و حوزه علمیه قزوین، اصفهان و شیراز و غیره را تاسیس کردند و با برنامه ریزی دقیق کار کردند و فعالیتهای فکری و تبلیغی و اجتماعی عظیمی که اگر نبود خسارات فراوانی به شیعه از هر نظر می رسید، ترتیب دادند بنابراین درک درست و دقیق مقاصد و روح اسلام و بر اولویت قراردادن آنها راهی است که خود ائمه اطهار(علیه السلام)و علما و فقهای بزرگ ما در تاریخ همین راه را پیموده اند و ما باید همان را دنبال کنیم تا امام زمان(عج) ظهور کنند و کل جهان را پر از عدل و قسط نمایند و حکومت جهانی اسلامی را برپا کنند انشاء الله تعالی.

مسئله ۶:

بحث ما در مسئله ششم بود که فرمود (الهدی علی الولی و کذا کفاره الصید إذا صاد الصبی)((۱)) نسبت به کفاره صید در ذیل صحیحه زراره آمده بود (فعلی ابیه) و در هدی هم روایاتی آمده بود که ظاهر آن روایات این بود که ثمن هدی بر ولی طفل است.

ص: ۲۳۲

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۹، ط.ج.

در مقابل، چند روایت وجود دارد که گفته شده ظاهر آنها این است که ثمن هدی بر خود طفل است و این را معارض با آن روایت قرار داده اند که در این رابطه دو روایت قابل ذکر است یکی صحیحه معاویه بن عمار و دیگری صحیحه زراره

صحیحه معاویه بن عمار:

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّار عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) قَالَ: انْظُرُوا مَنْ کَانَ مَعَکُمْ مِنَ الصِّبْیَانِ فَقَدِّمُوهُ إِلَی الْجُحْفَهِ أَوْ إِلَی بَطْنِ مَرّ- وَ یُصْنَعُ بِهِمْ مَا یُصْنَعُ بِالْمُحْرِمِ وَ یُطَافُ بِهِمْ وَ یُرْمَی عَنْهُمْ وَ مَنْ لَا یَجِدُ الْهَدْی مِنْهُمْ فَلْیَصُمْ عَنْهُ وَلِیُّه)((۱))

صحیحه زراره:

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَحَدِهِمَا(علیه السلام) قَالَ: إِذَا حَجَّ الرَّجُلُ بِابْنِهِ وَ هُوَ صَغِیرٌ فَإِنَّهُ یَأْمُرُهُ أَنْ یُلَبِّیَ وَ یَفْرِضَ الْحَجَّ فَإِنْ لَمْ یُحْسِنْ أَنْ یُلَبِّیَ لَبَّوْا عَنْهُ وَ یُطَافُ بِهِ وَ یُصَلَّی عَنْهُ قُلْتُ لَیْسَ لَهُمْ مَا یَذْبَحُونَ قَالَ یُذْبَحُ عَنِ الصِّغَارِ وَ یَصُومُ الْکِبَارُ وَ یُتَّقَی عَلَیْهِمْ مَا یُتَّقَی عَلَی الْمُحْرِمِ مِنَ الثِّیَابِ وَ الطِّیبِ وَ إِنْ قَتَلَ صَیْداً فَعَلَی أَبِیهِ)((۲)).

کیفیت استدلال:

که گفته شده جمله (مَنْ لَا یَجِدُ الْهَدْی مِنْهُمْ فَلْیَصُمْ عَنْهُ وَلِیُّه) یعنی اگر طفل مالی را برای هدی نداشت ولیش روزه بگیرد از طرف او پس ابتداء هدی بر طفل و از مال او است همین جمله (لَیْسَ لَهُمْ مَا یَذْبَحُونَ) در صحیحه زراره، یعنی اینکه اگر صبیان مال نداشتند برای هدی و ذبیحه پس کبار و ولیشان هدی خودشان را از صبیان ذبح کنند و برای خودشان روزه بگیرند یعنی اگر صبیان مال نداشتند کبار و متولیان این کار بکنند أما اگر داشتند ابتدا از خود مال صبی داده می شود و این دو روایت معارض با روایات سابق است .

ص: ۲۳۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۷، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۸، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

اشکال:

این استدلال تمام نیست زیرا که این دو روایت ناظر به مال داشتن و نداشتن اطفال نیست و در صدد بیان این نکته نیست که اگر صبیان، مال نداشتند به ولیشان منتقل می شود بلکه مقصود (مَنْ لَا یَجِدُ الْهَدْی) است و لایجد الهدی یعنی گوسفند برای آنها یافت نشده است که این ناظر به عدم وجود هدی است نه عدم مال صبی برای خرید آن به قرینه ای این که گفته است اگر نبود ولیشان روزه بگیرد و این به معنای عدم وجدان هدی است نه عدم مال بر آن

استشهاد به صحیحه زراره:

همچنین صحیحه زراره که روشن تر است در این معنا که نظر به عدم وجدان اضاحی و گوسفند برای صبی است که می گوید در این صورت گوسفند خودتان را از طرف آنها ذبح کنند و شما روزه بگیرد پس دو روایات مذکور با ظهور روایات گذشته در این که هدی صبی بر ولی اوست تعارضی ندارد.

قاعده تسبیب:

در این حکم به قاعده تسبیب هم استدلال شده است که از آن استفاده کرده اند که هدی بر متولی حج صبی است زیرا کسی که او را احجاج کرده سبب هدی و کفاره صید او شده پس از باب تسبیب علی القاعده ضامن است چون که این هم یک نوع تسبیب است که موجب ضمان است مثلاً چطور اگر کسی شهادت داد علیه کسی و دیه ای از او گرفته شد و کذبش معلوم شد او ضامن است اینجا هم همین گونه است.

اشکال:

این استدلال خیلی روشن نیست خصوصا اگر صبی ممیز باشد زیرا تسبیب جایی است که سبب اقوا از مباشر باشد و آن در موارد اجبار و الزام و سلب اختیار است که در اینجا نیست چرا ممکن است در احجاج صبی غیر ممیز صادق باشد علاوه بر این که ممکن است صبی ممیز به اختیار خودش احرام حج بسته باشد نه به درخواست یا امر پدر.

اجماع:

به اجماع هم استدلال شده است که اولاً صغرای آن معلوم نیست و برخی کفاره بر ولی را نفی کرده اند مانند ابن ادریس(رحمه الله) در سرائر و مرحوم علامه(رحمه الله)در تذکره که گفته اند کفاره اش بر خود صبی است و اگر هم صغرای اجماع باشد احتمال مدرکی بودن و استناد مجمعین در این روایات و یا استدلالات دیگر قوی است .

مراد از ولی:

مراد از ولی هم در اینجا همان ولی عرفی و متکفل احجاج صبی است و آنچه در صحیحه زراره آمده بود که (فعلی ابیه) ظهور در شرطیت ولی شرعی ندارد زیرا که راوی در صدر روایت گفته بود (إِذَا حَجَّ الرَّجُلُ بِابْنِهِ) ولذا امام هم در جواب تعبیر (أبیها) آورده است زیرا که او متکفل و احجاجش بوده است بنابراین هدی و کفاره صید صبی بر همان متولی احجاج او است و بیش از این، از این روایات استفاده نمی شود.

فرضی که باید استثناء شود:

بایستی یک فرض را از این فتوا خارج نمود و آن فرض این است که صبی ممیز باشد و خودش متکفل حج رفتن شود و متولی احجاج نداشته باشد که در این صورت هدی و کفاره صیدش بر ذمه خودش و از مال خودش است چون مقتضای ادله ثبوت اصل و کفاره صید، بر صبی است که در صورت وجود متولی احجاج در این روایات بر ولی قرار داده شده است اما اگر متولی برای احجاج وی وجود نداشته نباشد بر خود صبی خواهد بود اگر از روایات ثبوت هدی و کفاره صید در مورد صبی ثابت شود که بعید نیست چنین ظهوری داشته باشد پس بر ذمه اش ثابت می شود فلذا ولی شرعی هم می تواند از مال صبی بدهد مانند سایر ضمانات بلکه می توان گفت خود صبی هم می تواند در مالش این تصرف را انجام دهد زیرا که در روایت آمده بود که اگر صبی ممیز صدقه را در موضعش قرار بدهد نافذ و صحیح است و نیازمند اذن ولیش نیست و بدون شک اُضحیه و کفاره صید هم همین گونه است و در موضعش می باشد.

اقوال در کفاره عمد صبی/حج صببی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقوال در کفاره عمد صبی/حج صببی/کتاب الحج/عبادات/فقه

جلسه گذشته: بحث ما در کفارات صبی بود که ابتدا فرمود هدی و کفاره صید صبی بر ولی او است که گذشت;

بحث جدید: (و أما الکفارات الأخر المختصه بالعمد فهل هی أیضا علی الولی أو فی مال الصبی أو لا یجب الکفاره فی غیر الصید لأن عمد الصبی خطأ و المفروض أن تلک الکفارات لا تثبت فی صوره الخطاء وجوه لا یبعد قوه الأخیر إما لذلک و إما لانصراف أدلتها عن الصبی لکن الأحوط تکفل الولی بل لا یترک هذا الاحتیاط بل هو الأقوی لأن قوله(علیه السلام) عمد الصبی خطأ مختص بالدیات و الانصراف ممنوع و إلا فیلزم الالتزام به فی الصید أیضا) ((۱))

بیان مسئله:

در اینجا بحث در کفارات دیگر بوده که مخصوص بصورت عمد است و می فرماید آیا آن کفارات دیگر بر عهده ولی است یا در مال صبی می باشد و یا بر هیچ یک نیست و اصلاً کفاره ثابت نمی شود که وجوهی است و نسبت به آنها میان فقهاء اختلاف رخ داده است.

بیان اقوال:

قول اول:

یک قول این است که این کفارات بر خود صبی است و برخی گفته اند بر ولی او است و برخی هم که مشهور متأخرین هستند اصل آن را نفی کرده اند البته قول به این که بر خود صبی است قائل صریح ندارد ولی برخی خواسته اند از عبارت مرحوم علامه(رحمه الله) در تذکره نسبت به کفاره صید که استدلال کرده است بر این که بر خود صبی است تعمیم استفاده کنند.

ص: ۲۳۶

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۹، ط.ج.

نظر سید:

مرحوم سید(رحمه الله) این قول که بر ولی صبی است را در ذیل مسئله اقوی قرار داده است

قول دوم؛ نظر مرحوم علامه:

جمله ای از فقها به آن قائل هستند و منسوب است به شیخ(رحمه الله)در نهایه و حلبی(رحمه الله) در کافی و علامه(رحمه الله)در قواعد و دیگران که مرحوم علامه(رحمه الله) در تذکره در رابطه با کفاره صید استدلال کرده و قائل شده است که کفاره صید بر خود صبی است زیرا که مثل ضمان اتلاف است که بر خود صبی است

اشکال قول علامه:

البته اینکه از این قول، تعمیم استفاده کنیم و سرایت بدهیم به سایر کفارات، مشکل است زیرا که فداء صید می تواند از باب ضمان جنایت باشد بر خلاف سایر کفارات و لذا استفاده قول اول از عبارت علامه(رحمه الله) در تذکره بعید است

قول سوم:

قول سوم هم ظاهر ابن ادریس(رحمه الله) در سرایر و علامه(رحمه الله) در مختلف و منتهی و مشهور متاخرین است .

ادله قول سوم:

بر این قول به وجوهی استدلال شده که مرحوم سید(رحمه الله)در متن ابتداء به دو وجه اشاره کرده و سپس در ذیل بر هر دو اشکال می کند که مجموع وجوه قابل استدلال را ذکر می کنیم که بیش از این دو وجه است.

وجه اول:

این است که مقتضای اصل ، عدم ثبوت کفاره بر فعل صبی است زیرا که ادله کفارات به بالغین انصراف دارد و مرحوم سید(رحمه الله)این وجه را ذکر می کند و اشکال می کند به این صورت که وجهی برای انصراف وجود ندارد و روایات کفارات مطلق است و الا کفاره صید هم باید از صبی منصرف می شد .

نظر صحیح:

لیکن صحیح آن است که ادله کفارات نسبت به صبی غیر ممیز که اصلاً قابل تکلیف نمی باشد روشن است که شامل آنها نیست زیرا که آنها قابلیت تکلیف به تروک احرام و یا کفارات را دارا نمی باشند و به این مقدار عدم اطلاق در ادله تروک احرام و کفارات آن روشن است و اما نسبت به صبی ممیز که هنوز بالغ نشده ولی قابل توجه تکلیف است ادعای انصراف هم جا دارد - هم ادعای انصراف و هم بالاتر ادعای اختصاص و تقیید اطلاق -

دلیل:

چون روایات کفارات ظهور دارد در تکلیف و تکلیف را بر عهده مکلف قرار می دهد و وضع محض نیست بلکه باید صدقه بدهد و این لسان تکلیف است و در برخی از روایات آن، رجل و أمراه ذکر شده است که اصلاً شامل صبی نیست و این عناوین مختص به بالغین است و در وجه انصراف روایاتی که در آن عنوان (محرم) یا (من أحرم) آمده است گفته شده که کفارات یک نوع تادیب و عقوبت است که بر صبی نیست که جواب داده شده است که کفارات تادیب نیست بلکه حکم شرعی است و لذا مورد اضطرار هم مثل کفاره تظلیل ثابت شده است بنابراین گفته شده وجهی برای انصراف این روایات موجود نیست.

روایات اضطرار:

لیکن صحیح این است که برخی از این کفارات هر چند در مورد اضطرار هم وارد شده است ولی این منافات ندارد با این که عرفاً مناسبت این حکم تکفیر - یعنی توبه و تطهیر و پاک کردن فعل که نباید انجام می گرفته - است که مناسب است با مخالفت کردن نسبت به تکلیفی که فی نفسه نباید می شده و این مناسبت عرفی و ارتکازی، مانع از اطلاق ادله کفارات برای صبی - که اصلاً مکلف نیست و فاقد صلاحیت تکلیف است - می شود .

ص: ۲۳۸

نتیجه:

پس اصل ادعای این انصراف معقول است مضافا بر این که در برخی از روایات آمده است که کفارات - بجز فداء صید - در فرض علم و عمد است و بر جاهل و ناسی و امثال آنها نیست مثل دو صحیحه ذیل .

روایت اول:

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَی بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوب عَنْ عَلِیِّ بْنِ رِئَاب عَنْ زُرَارَهَ بْنِ أَعْیَنَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَر(علیه السلام)یَقُول مَنْ نَتَفَ إِبْطَهُ أَوْ قَلَّمَ ظُفُرَهُ أَوْ حَلَقَ رَأْسَهُ أَوْ لَبِسَ ثَوْباً لَا یَنْبَغِی لَهُ لُبْسُهُ أَوْ أَکَلَ طَعَاماً لَا یَنْبَغِی لَهُ أَکْلُهُ وَ هُوَ مُحْرِمٌ فَفَعَلَ ذَلِکَ نَاسِیاً أَوْ جَاهِلًا فَلَیْسَ عَلَیْهِ شَی وَ مَنْ فَعَلَهُ مُتَعَمِّداً فَعَلَیْهِ دَمُ شَاه)((۱)).

روایت دوم:

(وَ عَنْ مُوسَی بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ بَشِیر عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) فِی حَدِیث أَنَّ رَجُلًا أَعْجَمِیّاً دَخَلَ الْمَسْجِدَ یُلَبِّی وَ عَلَیْهِ قَمِیصُهُ فَقَالَ لِأَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) إِنِّی کُنْتُ رَجُلًا أَعْمَلُ بِیَدِی وَ اجْتَمَعَتْ لِی نَفَقَهٌ فَجِئْت أَحُج لَمْ أَسْأَلْ أَحَداً عَنْ شَی وَ أَفْتَوْنِی هَؤُلَاءِ أَنْ أَشُقَّ قَمِیصِی وَ أَنْزِعَهُ مِنْ قِبَلِ رِجْلَی وَ أَنَّ حَجِّی فَاسِدٌ وَ أَنَّ عَلَیَّ بَدَنَهً فَقَالَ لَهُ مَتَی لَبِسْتَ قَمِیصَکَ أَ بَعْدَ مَا لَبَّیْتَ أَمْ قَبْلَ قَالَ قَبْلَ أَنْ أُلَبِّیَ قَالَ فَأَخْرِجْهُ مِنْ رَأْسِکَ فَإِنَّهُ لَیْسَ عَلَیْکَ بَدَنَهٌ وَ لَیْسَ عَلَیْکَ الْحَجُّ مِنْ قَابِل أَیُّ رَجُل رَکِبَ أَمْراً بِجَهَالَه فَلَا شَی عَلَیْهِ طُفْ بِالْبَیْتِ سَبْعاً وَ صَلِّ رَکْعَتَیْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِیم(علیه السلام) وَ اسْعَ بَیْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ- وَ قَصِّرْ مِنْ شَعْرِکَ فَإِذَا کَانَ یَوْمُ التَّرْوِیَهِ فَاغْتَسِلْ وَ أَهِلَّ بِالْحَجِّ وَ اصْنَعْ کَمَا یَصْنَعُ النَّاس).((۲))

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۳، ص۱۵۷، أبواب بقیه کفارات الاحرام، باب۸، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص۴۸۸، أبواب تروک الاحرام، باب۴۵، ط آل البیت.

قاعده کلی است:

این قبیل روایات مخصوصاً روایت دوم هر چند در باب حج وارد شده است لیکن یک قاعده کلی به دست ما می دهد که در بحث برائت هم از آن استفاده شده است و مقید ادله کفارات حج هستند به صورت عمد و آنها را در صورت جهل و غفلت و نسیان و امثال آن نفی می کند و این نفی به طریق اولی صبی را هم که واقعاً و اصلاً تکلیف متوجه او نیست در بر می گیرد و آنان را از اطلاق ادله کفارات خارج می کند و این مطلب بیش از انصراف است.

دلیل عدم ذکر انصراف در کفاره صید:

این که گفته شده چرا در کفاره صید انصراف را نگفتیم چون در مورد کفاره صید فرق می کند چون کفاره صید نوعی ضمان است و برای محل در حرم نیز ثابت است و گوشتش هم بر او حرام می شود و این فرقی ندارد که عمد باشد یا خطا، مضافاً بر این که از ذیل صحیحه زراره لزوم آن را بر ولی استفاده کردیم بنابر این، این اشکال وارد نیست پس وجه اول دلیل تمامی است.

وجه دوم:

تمسک به قاعده عمد صبی خطأ است - که در برخی از روایات آمده است - می باشد.

(أَنَّ عَمْدَ الصَّبِی(صلی الله علیه وآله) خَطَأٌ تَحمِلُهُ الْعَاقِلَهُ).((۱))

در صحیحه محمد بن مسلم:

و در صحیحه محمد بن مسلم هم آمده است (عمد الصبی و خطوه واحد)((۲)) و گفته می شود که این تنزیل مطلق است همه احکام و آثار مترتب بر عمد صبی را شامل می شود که منجمله کفاره ای است که در فرض عمد است

ص: ۲۴۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۸۹، أبواب القصاص فی النفس، باب۳۴، ط آل البیت.

۲- تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج۱۰، ص۲۳۳.

اشکال مرحوم سید:

مرحوم سید(رحمه الله) بر این وجه هم اشکال کردند و گفته اند که این روایات مختص به دیات است و برای سایر آثار عمد صبی اطلاق ندارد که این منع از اطلاق را به دو بیان می شود تقریر کرد .

بیان اول :

ظاهر متن است که این روایات تنها ناظر به دیه خطأ است ولذا در ذیل صحیحه اسحاق گفته است (تَحْمِلُهُ الْعَاقِلَهُ) و حمل، اسناد داده شده است به خود عمد و این در جایی است که عمد و خطأ بر ذمه شخص قرار بگیرد که باب جنایات است کأنه خود جنایت عمدی یا خطایی بر دوش و عهده مرتکب قرار می گیرد بنابراین بیش از این اطلاق ندارد .

خلاصه:

خلاصه این که این روایات به قرینه (تَحْمِلُهُ الْعَاقِلَهُ) ناظر به باب جنایات است و سایر احکام عمد را شامل نمی شود .

بیان دوم:

دیگر که بیان فنی تری است گفته شده است در اینجا تنزیل به لحاظ حکم خطا است و می خواهد حکم خطا را در صبی توسعه دهد و آن را بر عمد هم بار کند و نمی خواهد هر حکمی که بار بر عمد است را نفی کند.

به تعبیر دیگر:

و به تعبیر دیگر تنزیل بر دو قسم است تنزیل سلبی و نفیی که به لسان نفی موضوع است مثل (لاربا بین الوالد و الولد) که این نوع تنزیل، تضییق حکم است و نوع دوم تنزیل اثباتی است مثل (الطواف بالبیت صلاه) که توسعه حکم منزل علیه بر منزل است و این نوع دوم در

جایی است که منزل علیه حکمی داشته باشد و برایش جعل شده باشد و شارع بخواهد که آن را توسعه بدهد

ص: ۲۴۱

تنزیل در روایات:

در روایات مذکور تنزیل از نوع دوم است و این قهراً اطلاقش بیش از این نیست که در موردی پیاده شود که حکمی برای عنوان خطا که منزل علیه است جعل شده باشد تا آن را توسعه بدهد اما سایر آثار و احکام عمد را که به خطا ربطی ندارد دو از باب سالبه به انتفاء موضوع در خطا نیست نفی نمی کند و مخصوص می شود به جایی که خطا یک حکمی داشته باشد تا آن را توسعه بدهد که همان دیه بر عاقله در باب خطا در جنایات است نه جایی که عمد یک حکمی دارد بخلاف خطا که حکمی ندارد و نمی خواهد این احکام را نفی کند.

نتیجه:

پس فرق است بین دو تنزیل و ما نحن فیه از نوع دوم است و اگر این نباشد و این روایات بخواهد تمام آثار عمد صبی را رفع کند نقض خواهد شد به مثل نماز و روزه صبی اگر عمدا آنها را باطل کند که باید صحیح باشد با این که قطعاً چنین نیست .

عدم وجوب کفارات بر صبی و ولی/حج صبی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:عدم وجوب کفارات بر صبی و ولی/حج صبی/کتاب الحج/عبادات/فقه

(و أما الکفارات الأخر المختصه بالعمد فهل هی أیضا علی الولی أو فی مال الصبی أو لا یجب الکفاره فی غیر الصید ...) ((۱))

خلاصه بحث گذشته:

بحث در کفارات عمدی - غیر از کفاره صید - بود که اگر صبی در حج، موجب یکی از آن کفارات را انجام داد کفاره بر چه کسی است؟ بر خودش، یا بر ولی اش و یا بر هیچ یک؟ ادله قول سوم را بررسی می کردیم که دو وجه را مرحوم سید(رحمه الله) ذکر کرد و بعد اشکال نمود؛ بحث ما در وجه دوم بود که تمسک به روایاتی است که روز گذشت مطرح شد و می فرمود (عَمْدُ الصَّبِی خَطَأٌ تَحْمِلُهُ الْعَاقِلَهُ) یا در صحیحه محمد بن مسلم(عَمْدُ الصَّبِی وَ خَطَأُه وَاحِدٌ) و عرض شد که ممکن است دو جواب از این استدلال داده شود.

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۴۹، ط.ج.

جواب اول:

این روایات مختص باب دیات است چون در ذیلش آمده است (تَحْمِلُهُ الْعَاقِلَهُ) و ناظر به احکام دیگر عمد مثل کفارات نیست.

جواب دوم:

بیان دیگر هم این بود که این تنزیل، تنزیل اثباتی است نه سلبی یعنی حکم خطا را در مورد عمد توسعه می دهد که مخصوص به همان حکم مجعول بر عنوان خطا است و نمی خواهد همه آثار عمد را رفع کند . به عبارت دیگر دو نوع تنزیل داریم یکی سلبی و نفیی مثل (لا ـ ربا بین الوالد و الولد) که نفی می کند احکام آن عنوان را و نوع دوم تنزیل ایجابی و اثباتی است مثل (الطواف بالبیت صلاه)

تنزیل اثباتی:

می خواهد در این تنزیل اثباتی حکم صلات را به طواف توسعه بدهد و نمی خواهد همه احکام طواف را که در نماز نیست نفی کند و در این جا هم همین گونه است یعنی برای خطا در باب دیات حکم خاصی جعل شده است که دیه اش بر عاقله است و این تنزیل اثباتی عمد منزله خطا می رساند که آن حکم مجعول، برای خطا در عمد صبی هم ثابت است و حکمش یکی است و به هیچ وجه ناظر به نفی سایر احکام عمد صبی نمی باشد و بیش از این تنزیل مذکور دلالت ندارد این دو بیان هر دو قابل نقد است.

نقد بیان اول:

اما بیان اول قابل نقد است زیرا که اختصاص دادن این تنزیل به خصوص دیات قرینه می خواهد و بر خلاف اطلاق تنزیل است و اگر چنین قرینیتی جمله (تَحْمِلُهُ الْعَاقِلَهُ) در معتبره اسحاق داشته باشد فقط اطلاق صحیحه اسحاق بن عمار را از بین می برد نه اطلاق صحیحه محمد بن مسلم که گفته است (عَمْدُ الصَّبِی وَ خَطَأُه وَاحِدٌ) زیرا که بر عدم انتفاء سایر احکام عمد صبی مفهوم ندارد بلکه تنها موجب اجمال و عدم اطلاق آن حدیث می شود .

ص: ۲۴۳

وجه دوم:

و اما نسبت به وجه دوم که فنی تر بود بازهم می گوییم که صحیحه محمد بن مسلم که می گوید (عَمْدُ الصَّبِی وَ خَطَأُه وَاحِدٌ) ظاهر در این است که این دو تا یکی است چه در حکم ایجابی خطا و چه در حکم سلبی آن

منظور روایت:

به عبارت دیگر در مقام بیان این حقیقت خارجی است که چون صبی رشدش و درک و تعهدش کم است خطا و عمدش یکی است و مثل هم می باشد و این تنزیل اصطلاحی نیست بلکه یک نوع اخبار از واقعیت خارجی صبی است و کأنه مثل مجنون است که اراده اش ضعیف و لااراده است و صبی هم غیر رشید است

ظاهر تنزیل:

ظاهر چنین تنزیل نفی تبعات و آثار و مؤاخذات بار شده بر عمد است و این که صبی در عمدش هم مثل خطا معذور است و ظاهر عرفی چنین تعبیر و یا تنزیلی همان معذوریت صبی در عمد و خطا است ولهذا از این تعبیر، عقوبات دیگر نیز مانند حدود و تعزیرات، نفی می شود

معذوریت صبی:

در حقیقت از ادله معذوریت صبی از مؤاخذه و آثار جنائی عمد است و به خصوص حکم دیه بر عاقله که بر خطأ در جنایت قرار داده شده است اختصاص ندارد و آثار جنائی دیگر عمد را هم نفی می کند و این که می گوییم ناظر به تبعات جنائی و مؤاخذاتی است به این جهت است که تقابل عمد و خطا که در ذهن عرف مربوط به عذر بودن خطا از تبعات و عقوبات است، می باشد

رد نقض:

لذا ظهور در معذوریت صبی در افعال عمدی از آن تبعات دارد نه بیشتر از آن و لذا آن نقضی که مطرح کرده اند - که اگر این حدیث اطلاق داشته باشد صبی اگر نماز و روزه اش را هم عمداً باطل کند صحیح است و باطل نمی شود - وارد نیست چون که که بطلان نماز و روزه حکم شرعی است و عقوبت و تبعه نیست تا مشمول معذوریت شود. پس اصلاً این نقضها وارد نیست و لذا طبق آنچه گفته شد این تعبیر و یا تنزیل ناظر است به خصوص آثاری که از سنخ مؤاخده و عقوبات است و نسبت به بیش از این سنخ اثار اطلاق ندارد.

ص: ۲۴۴

کفارات:

حال اگر عرفاً کفارات را هم نوعی عقوبت و مواخذه بدانیم که در موارد خطا و معذوریت نیست مشمول این اطلاق خواهد بود و الا مشمول نخواهد بود - که بعید نیست - چرا که عرفاً و شرعاً کفارات احکام تعبدی خاصی هستند و در حقیقت نوعی توبه و تطهیر معنوی است نه عقوبت مادی لهذا مشکل است که اطلاق این روایات شامل نفی آنها نیز بشود.

وجه سوم:

وجه سوم تمسک به روایات رفع قلم از صبی و یا جری قلم بر صبی بعد از بلوغ است که این تعبیر یا کنایه از نفی مطلق قلم تشریع است که کفارات را هم می گیرد و یا اگر مطلق هم نباشد قطعاً تشریعاتی که در آن الزام ، ثقل و تکلیف باشد را در بر می گیرد که کفارات نیز مشمول آن است بلکه مورد روایت جری قلم تعهدات و الزامات معاملاتی است و این که معامله صبی هم ملزم و نافذ نیست بنابر این حدیث مذکور مطلق آثار تحمیلی را نفی می کند و اطلاقش کفارات را نیز در بر می گیرد.

وجه چهارم:

وجه چهارم تمسک به روایت علی بن جعفر است

(وَ رَوَاهُ الْحِمْيَرِی فِی قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِی بْنِ جَعْفَر عَنْ أَخِيهِ مُوسَی بْنِ جَعْفَر(علیه السلام) مِثْلَهُ وَ زَادَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الصِّبْيَانِ هَلْ عَلَيْهِم إِحْرَام وَ هَلْ يَتَّقُونَ مَا يَتَّقِی الرِّجَالُ قَالَ يُحْرِمُونَ وَ يُنْهَوْنَ عَنِ الشَّی يَصْنَعُونَهُ مِمَّا لَا يَصْلُحُ لِلْمُحْرِمِ أَنْ يَصْنَعَهُ وَ لَيْسَ عَلَيْهِمْ فِيهِ شَی)((۱))

ص: ۲۴۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۳۳۶، أبواب المواقیت، باب۱۸، ط آل البیت.

تبیین روایت:

صدر این روایت با روایت دیگر مشترک است مانند روایت زراره که سوال می کند از تروک احرام و امام(علیه السلام)می فرماید باید صبی محرم را هم از آنها نهی نمود و نباید تروک احرام انجام دهند و می فرماید (یُنْهَوْنَ عَنِ الشَّی یَصْنَعُونَهُ مِمَّا لَا یَصْلُحُ لِلْمُحْرِمِ أَنْ یَصْنَعَهُ) بعد ذیل آن می فرماید (وَ لَیْسَ عَلَیْهِمْ فِیهِ شَی) که این صراحتا کفارات را بر صبی نفی می کند و چون از ذکر ولی هم ساکت شده است و نفرموده ولیکن بر ولی او است اطلاق مقامی شکل می گیرد که کفارات از هر دو نفی می شود چون که روایت ناظر به مخالفت صبی نسبت به تروک احرام است و در مقام بیان است که اگر از فعل او چیزی بر ولیش هم بود باید می گفت و این روایت بدین ترتیب بر قول سوم دلالت می کند.

بحث سندی در روایت:

لکن بحث در سند آن است زیرا که صاحب وسائل(رحمه الله) آن را از کتاب علی بن جعفر نقل نمی کند که سند معتبری به آن دارد بلکه از کتاب قرب الاسناد حمیری نقل می کند که در سندی که در قرب الاسناد ذکر شده عبد الله بن حسن وجود دارد که با این که ایشان نوه علی بن جعفر است درکتب رجال توثیق صریحی ندارد یعنی با توجه به این که آقازاده است و روایات زیادی از او نقل شده است بلکه عبد الله بن جعفر که نوه دیگر علی بن جعفر است کتاب مسائل علی بن جعفر را که از امام کاظم(علیه السلام) پرسیده است و از کتب و اصول معروفه ما می باشد به وسیله عبدالله بن الحسن نقل می کند و مجموع اینها شاید موجب اطمینان به وثاقتش گردد .

ص: ۲۴۶

نتیجه:

بنابراین نسبت به قول سوم که مختار مشهور متأخرین است برخی از وجوه گذشته تمام بود می توان برای قول مرحوم سید(رحمه الله)- که می فرمود کفاره بر ولیش ثابت است - دو دلیل ذکر کرد که اگر یکی از آنها تمام باشد بر وجوه گذشته مقدم می شود و به نوعی حاکم و یا مقید ادله بر نفی خواهد بود .

دلیل اول:

تمسک به ذیل صحیحه زراره و الغا خصوصیت صید و حمل آن بر این که از باب مثال بوده و مقصود آن است که مطلق کفارات صبی بر ولیش ثابت می شود .

اشکال:

این استدلال تمام نیست زیرا که فداء صید باب خاصی است و مجرد کفاره احرام نیست لذا صید در حرم برای محل هم فداء دارد که یک نوع ضمان اتلاف حیوان محترم است که حرمتش به جهت حرم و یا احرام ایجاد شده است و کسی حق ندارد با شکار و صید مالک آن بشود و لذا این حکم مخصوص به عمد هم نیست یعنی این که صید و شکار از مملکات حیوان است ولی حیوان در حرم حرمت دارد که جای امن است هم بر ای انسان ها و هم برای حیوان ها لذا اگر صید کرد باید ثمن معادل آن را صدقه بدهد و هم مرتکب فعل حرام شده است و هم گوشتش بر او حرام است که یک نوع احترام این مال است و حکم وضعی در بردارد که با کفارات دیگر فرق می کند و در خود روایات کفارات هم بین فداء صید و بقیه کفارات تفکیک صورت گرفته است مانند صحیحه معاویه بن عمار .

روایات:

(مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ عَن مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْر وَ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی جَمِیعاً عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّار عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)قَالَ: لَا تَأْکُلْ مِنَ الصَّیْدِ وَ أَنْتَ حَرَامٌ وَ إِنْ کَانَ أَصَابَهُ مُحِل وَ لَیْسَ عَلَیْکَ فِدَاءُ مَا أَتَیْتَهُ بِجَهَالَه إِلَّا الصَّیْدَ فَإِنَّ عَلَیْکَ فِیهِ الْفِدَاءَ بِجَهْل کَانَ أَوْ بِعَمْد).((۱))

و صحیحه بزنطی :(عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَر الْحِمْیَرِیُّ فِی قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ بْنِ أَبِی الْخَطَّابِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْر قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا(علیه السلام)عَنِ الْمُتَعَمِّدِ فِی الصَّیْدِ وَ الْجَاهِلِ وَ الْخَطَإِ سَوَاءٌ فِیهِ قَالَ لَا فَقُلْتُ لَهُ الْجَاهِلُ عَلَیْهِ شَی فَقَالَ نَعَمْ فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاکَ فَالْعَمْدُ بِأَی شَی یَفْضُلُ صَاحِبَ الْجَهَالَهِ قَالَ بِالْإِثْمِ وَ هُوَ لَاعِبٌ بِدِینِه)((۲))

دلیل دوم:

این است که ممکن است کسی از برخی از روایات بیانیه استفاده نماید که ولی صبی، مکلف است هم صبی را از تروک احرام منع کند و هم از نتیجه آن - که کفاره است - مسئول می باشد زیرا که در همه آنها آمده است که ولی باید صبی را از تروک احرام منع کند ولیکن در برخی از آنها تعبیر (یُصْنَعُ بِهِمْ مَا یُصْنَع) آمده است مثل صحیحه معاویه بن عمار (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّار عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)قَالَ: انْظُرُوا مَنْ کَانَ مَعَکُمْ مِنَ الصِّبْیَانِ فَقَدِّمُوهُ إِلَی الْجُحْفَهِ أَوْ إِلَی بَطْنِ مَرّ- وَ یُصْنَع بِهِمْ مَا یُصْنَعُ بِالْمُحْرِمِ وَ یُطَافُ بِهِمْ وَ یُرْمَی عَنْهُمْ وَ مَنْ لَا یَجِدُ الْهَدْی مِنْهُمْ فَلْیَصُمْ عَنْهُ وَلِیُّهُ) ((۳)).

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۳، ص۶۸-۶۹، أبواب کفارات الصید وتوابعها، باب۳۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۳، ص۷۱، أبواب کفارات الصید وتوابعها، باب۳۱، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۸۷، أبواب اقسام الحج، باب۱۷، ط آل البیت.

تبیین روایت:

و تعبیر (يُصْنَعُ بِهِمْ مَا يُصْنَعُ) گفته می شود مطلق است و همه آنچه را که محرم بایـد انجام دهـد نسبت به صبی محرم ولیش مسئول از آن است که دو حکم است یکی تکلیف به اینکه تروک احرام را انجام ندهد و تکلیف دیگر این است که اگر عمدا مخالفت کرد بایـد کفاره آن را بدهد پس همانگونه که مسئولیت تروک احرام صبی تکلیف ولی است چون که صبی تکلیف ندارد کفاره آن هم که کار و صنع محرم است بر ولی او است و شاید این وجه بهترین وجه برای اثبات قول ماتن است .

اشکال بر استدلال:

این استدلال هم قابل خدشه است زیرا که جمله (يُصْنَعُ بِهِم مَا يُصْنَعُ بِالْمُحْرِمِ) ناظر به تروکی است که بر محرم واقع می شود و حالت محرم در حال احرام است از قبیل نپوشیدن لباس و عطر نزدن و امثال آنها که از آنها تعبیر می شود به تروک احرام می باشد که این مذکورات صنع احرام بر محرم است نه کفاره و صدقه دادن که واجب دیگری است و ربطی به حالت احرام ندارد و (مَا يُصْنَعُ بِالْمُحْرِمِ) بر آن صادق نیست.

نتیجه:

حاصل این که فرق است بین این که بگوید: هر چه بر محرم لازم و واجب می شود در احرام صبی بر ولی او است و بین این که بگوید: آنچه بر محرم انجام می شود بر صبی محرم هم انجام شود; که این ناظر به همان تروک احرام است نه بیشتر از آن بنابراین حق با مشهور است که نه بر صبی و نه بر ولی او سایر کفارات نیست هر چند احتیاط در پرداخت ولی است.

بلوغ صبی قبل از ادراک مشعر/حج صببی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بلوغ صبی قبل از ادراک مشعر/حج صببی/کتاب الحج/عبادات/فقه

مساله۷: (مسأله ۷ : قد عرفت أنه لو حج الصبی عشر مرات لم یجزه عن حجه الإسلام بل یجب علیه بعد البلوغ و الاستطاعه لکن استثنی المشهور من ذلک ما لو بلغ و أدرک المشعر فإنه حینئذ یجزی عن حجه الإسلام بل ادعی بعضهم الإجماع علیه و کذا إذا حج المجنون ندبا ثمَّ کمل قبل المشعر و استدلوا علی ذلک بوجوه)((۱))

بیان مسئله:

می فرماید قبلا- گفته شد که حج صبی در عین حالی که مشروع و مستحب است ولی از حجه الاسلام وی مجزی نیست و چنانچه بعد از بلوغ شرایط موجود شود حجه الاسلام با وجود شرایط وجوب، بر او واجب است و حج قبل از بلوغ مجزی نمی باشد و قبلاً- این مطلب گذشت و مرحوم سید(رحمه الله) در این مسئله استثنای مشهور از این قاعده را بیان می کند و می فرمایند مشهور قائلند چنانچه صبی حج را انجام داد و قبل از ادراک مشعر بالغ شد با فرض وجود سایر شرایط وجوب، از حجه الاسلام مجزی می شود و دیگر لازم نیست بعداً دو مرتبه حجه الاسلام را انجام دهد مانند عبدی که قبل از مشعر آزاد شود و همچنین افاقه مجنون هم به آن ملحق است و بر این مسئله ادعای اجماع هم شده است

نظر مرحوم شیخ:

اجماع در کلمات مرحوم شیخ(رحمه الله)در خلاف اینگونه ذکر شده است که می فرماید: (و ان کملا- قبل الوقوف، تعین إحرام کل واحد منهما بالفرض، و أجزأه عن حجه الإسلام و به قال الشافعی و قال أبو حنیفه الصبی یحتاج إلی تجدید إحرام لأن إحرامه لا یصح عنده و العبد یمضی علی إحرامه تطوعا، و لا ینقلب فرضا و قال مالک الصبی و العبد معا یمضیان فی الحج، و یکون تطوعا.

ص: ۲۵۰

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص ۳۵۰، ط.ج.

دلیلنا: إجماع الفرقه و أخبارهم، فإنهم لا یختلفون فی هذه المسأله، و هی منصوصه لهم، و قد ذکرناها و نصوصها فی الکتاب المقدم ذکره)((۱))

نظر مرحوم علامه:

علامه در تذکره هم فرمودند (و إن بلغ الصبی أو أعتق العبد قبل الوقوف بالمشعر فوقف به أو بعرفه معتقا و فعل باقی الأرکان،

أجزأ عن حجه الإسلام، و كذا لو بلغ أو أعتق و هو واقف عند علمائنا أجمع- و به قال ابن عباس، و هو مذهب الشافعی و أحمد و إسحاق)((۲))

برخی از علما نیز مخالفت کرده اند از قبیل محقق(رحمه الله) در شرایع و معتبر و علامه(رحمه الله) در منتهی و بعد از نقل این مطلب می فرماید (فیه تردد) یعنی اجماع را نفی نمی کند فقط از نظر خودش در مسأله تردید دارد .

نظر مرحوم محقق حلی:

مرحوم حلی(رحمه الله) در جامع الشرایع می فرماید (فان حج الصبی، أو حج به، أو حج العبد، و المدبر، و المکاتب، و أم الولد أو عادم الزاد و الراحله، لم یجزهم عن حجه الإسلام فإن أعتق الرقیق و بلغ الصبی بعد إحرامهما و قبل الوقوف بأحد الموقفین أجزأهما و الاولی ان لا یجزی عن الصبی).

بحث در صحت اجماع:

ممکن است کسی بگوید این تردد صغرای اجماع را بهم نمی زند و مخالفت آنها اجماع را نفی نمی کند زیرا مقصود، اجماع قدما است که قبل از محقق(رحمه الله) منعقد شده است پس صغرای اجماع محرز است ولی احتمالا این اجماع مدرکی باشد و فتوایشان مستند به برخی از اخبار و استدلالات است و این احتمال ، جدی و قوی است و مرحوم شیخ(رحمه الله)هم به اخبار اشاره کرده اند و با عدم احراز تعبدیت اجماع، کاشفیت آن از قول معصوم(علیهم السلام) از بین می رود

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج۲، ص۳۷۹-۳۷۸.

۲- تذکره الفقهاء، علامه حلی، ج۷، ص۳۸.

نتیجه:

لذا مرحوم سید(رحمه الله) می فرماید :(استدلوا علی ذلک بوجوه) البته ابتداءً باید عرض کنیم که بدون شک مقتضای قاعده، عدم اجزا است به این معنا که قبلاً گفته شد که هر قیدی که در وجوب اخذ شود قید واجب هم می شود پس وقتی که بلوغ شرط وجوب حجه الاسلام شد معنایش این است که حجه الاسلام، بعد از بلوغ واجب است و شرطی که هیئت امر را قید می زند ماده آن را هم قید می زند پس قهرا حجی را که صبی قبل از بلوغ انجام داده است مصداق حجه الاسلام واجب نخواهد بود و اطلاق امر به حال خود باقی خواهد ماند و در این جهت فرقی نمی کند چه کل واجب فاقد آن قید باشد و چه بعض آن واجب و صبی که بعد از مشعر بالغ شد بخشی از مناسک حجش قبل از تحقق قید واقع شده است ولذا مشمول اطلاق متعلق أمر به حجه الاسلام نیست.

مقتضای قاعده:

پس مقتضای قاعده عدم اجزا است ولذا اجزاء، در مانحن فیه نیازمند دلیل است و مشهور که ادعای اجزا می کنند بایستی بر إجزا دلیل اقامه کنند و الا ما باشیم و مقتضای قاعده عدم اجزا است بنابراین باید ادله ای که می شود برای اجزا اقامه کرد و آن را مستند مشهور قرار داد مطرح کنیم البته غیر از دلیل اجماع که احتمالاً مدرکی بود و کافی نبود، وجوه استدلالی که ذکر شده است مختلف است.

وجه اول:

وجهی است که مرحوم سید(رحمه الله) آن را اینگونه بیان می کند (استدلوا علی ذلک بوجوه: أحدها النصوص الوارده فی العبد علی ما سیأتی بدعوی عدم خصوصیه للعبد فی ذلک بل المناط الشروع حال عدم الوجوب لعدم الکمال ثمَّ حصوله قبل المشعر) یعنی از روایاتی که در باب عبد وارد شده است - که معتبر است و می فرماید اگر عبد شب یا روز عرفه آزاد و عتق شد حجش حجه الاسلام است - استفاده می کنیم ملاک شروع در حال عدم وجوب و کمال قبل از مشعر است (و فیه أنه قیاس مع أن لازمه الالتزام به فیمن حج متسکعا ثمَّ حصل له الاستطاعه قبل المشعر و لا یقولون به. الثانی ما ورد من الأخبار: من أن من لم یحرم من مکه أحرم من حیث أمکنه فإنه یستفاد منها أن الوقت صالح لإنشاء الإحرام فیلزم أن یکون صالحا للانقلاب أو القلب بالأولی و فیه ما لا یخفی الثالث الأخبار الداله علی أن من أدرک المشعر فقد أدرک الحج و فیه أن موردها من لم یحرم فلا یشمل من أحرم سابقا لغیر حجه الإسلام فالقول بالإجزاء مشکل) (۱) .

ص: ۲۵۲

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص ۳۵۰، ط.ج.

بنابراین مرحوم سید(رحمه الله) سه وجه را ذکر می کند و همه آنها را ردّ می نماید که وجه اول استفاده از روایات وارده در باب عبد بود که معتبر هم هستند و دلالت دارند بر این که اگر عبد قبل از مشعر عتق شد حج او از حجه الاسلام مجزی است و اهم این روایات، دو معتبره است.

روایت اول :

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوب عَنْ شِهَاب عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)فِی رَجُل أَعْتَق عَشِیَّهَ عَرَفَه عَبْداً لَهُ قَال یُجْزِی عَنِ الْعَبْدِ حَجَّهُ الْإِسْلَامِ وَ یُکْتَبُ لِلسَّیِّدِ أَجْرَانِ ثَوَابُ الْعِتْقِ وَ ثَوَابُ الْحَج)((۱))

روایت دوم:

معتبره معاویه عمار مرحوم سید(رحمه الله) می فرماید که نکته و مناط استفاده ملاک در این حکم این است که حج، در حال شروع واجب نبوده است چون صبی هنوز برای وجوب حجه الاسلام کامل نبوده و فاقد شرط بوده است ولی قبل از احد الموقفین کامل شده که این نکته و مناط حکم در صبی نیز هست که می فرماید (بدعوی عدم خصوصیه للعبد فی ذلک بل المناط الشروع حال عدم الوجوب لعدم الکمال ثمّ حصوله قبل المشعر) بعد دو اشکال وارد می کند.

اشکال اول:

این استدلال قیاس است و شاید این حکم مختص به عبد باشد .

اشکال دوم :

نقض به کسی می گردد که مستطیع بوده و متسکعا حج را از انجام می دهد و قبل از مشعر مستطیع می شود که در اینجا قائل به اجزاء نیستید.

ص: ۲۵۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۵۲، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۷، ط آل البیت.

نظر صاحب جواهر:

صاحب جواهر(رحمه الله) در اینجا مطلبی را ذکر می کنند که شاید برخی دیگر هم داشته باشند و می فرماید فقها این تعمیم را از روایات استفاده کرده اند و آنها شدیداً از قیاس تحرز داشته اند و نمی خواستند از قیاس استفاده کنند بلکه از این دو روایت الغاء خصوصیت فهمیده و استفاده اطلاق نمودند نه قیاس زیرا با ذوق و مسلک شیعه هماهنگ نیست و کأنّه می خواهد بفرماید که می توان از این دو روایت الغا خصوصیت کرد و یک نوع عموم و اطلاق استفاده نمود که صبی را هم شامل بشود و برای توجیه کلام صاحب جواهر(رحمه الله) می شود دو بیان را تقریب کرد.

رد اشکالات مرحوم سید/حج صببی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۱/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: رد اشکالات مرحوم سید/حج صببی/کتاب الحج/عبادات/فقه

مساله۷: مرحوم سید(رحمه الله) در مسئله هفتم فرمودند (قد عرفت أنه لو حج الصبی عشر مرات لم یجزه عن حجه الإسلام بل یجب علیه بعد البلوغ و الاستطاعه لکن استثنی المشهور من ذلک ما لو بلغ و أدرک المشعر فإنه حینئذ یجزی عن حجه الإسلام بل ادعی بعضهم الإجماع علیه و کذا إذا حج المجنون ندبا ثمَّ کمل قبل المشعر و استدلوا علی ذلک بوجوه أحدها النصوص الوارده فی العبد علی ما سیأتی بدعوی عدم خصوصیه للعبد فی ذلک بل المناط الشروع حال عدم الوجوب لعدم الکمال ثمَّ حصوله قبل المشعر و فیه أنه قیاس مع أن لازمه الالتزام به فیمن حج متسکعا ثمَّ حصل له الاستطاعه قبل المشعر و لا یقولون به) (۱)

ص: ۲۵۴

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص ۳۵۰، ط.ج.

خلاصه بحث گذشته:

بحث ما در دلیل اول بود که موردی را از عدم اجزاء حج صبی از حجه الاسلام استثناء کرده اند به این صورت که اگر صبی قبل از وقوف مشعر یا عرفات بالغ شود و سائر شرایط وجوب را دارا باشد در این صورت حج وی ، حجه الاسلام محسوب می شود و از آن مجزی است و بر این مطلب ادعای اجماع شده بود که گذشت و به روایات هم استدلال شده است و گفتیم که مقتضای اصل عدم اجزا است و اجزاء، نیازمند دلیل است و مرحوم سید(رحمه الله)هم سه استدلال مطرح کرده اند که عرض شد اولین آنها تمسک به روایت باب عبد است که معتبره شهاب و معتبره معاویه عمار است و معتبره شهاب به سند شیخ صدوق(رحمه الله)معتبر است هر چند در سند کافی سهل ابن زیاد وجود دارد .

روایت شهاب:

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوب عَنْ شِهَاب عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)فِی رَجُل أَعْتَق عَشِیَّهَ عَرَفَهَ عَبْداً لَهُ قَال یُجْزِی عَنِ الْعَبْدِ حَجَّهُ الْإِسْلَامِ وَ یُکْتَبُ لِلسَّیِّدِ أَجْرَانِ ثَوَابُ الْعِتْقِ وَ ثَوَابُ الْحَج). (۱)

روایت معاویه بن عمار:

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّار قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)مَمْلُوک أُعْتِقَ یَوْمَ عَرَفَهَ- قَالَ إِذَا أَدْرَکَ ا أَحَدَ الْمَوْقِفَیْنِ فَقَدْ أَدْرَکَ الْحَج). (۲)

بحث در روایات:

حکم اجزاء از این دو روایت به صبی هم تعمیم داده شده است به این نحو که اگر صبی قبل از مشعر بالغ شود همین حکم را خواهد داشت و مرحوم سید(رحمه الله) یک اشکال نقضی به آن وارد می کند و یک اشکال حلی - که گذشت -

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۵۲، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۵۲، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۷، ط آل البیت.

خدشه در دلالت دو روایت:

البته ممکن است کسی در اصل دلالت این دو روایات بر انقلاب حج ندبی به حجه الاسلام حتی در عبد خدشه وارد کند به این نحو که بگوید که در باب عبد هم قلب و انقلاب وجود ندارد و این دو روایت نمی خواهد بگوید چون عبد حج ندبی را انجام داده و قبل از موقفین عتق شد این حج از حجه الاسلام وی مجزی است بلکه این روایات ناظر به جایی است که اصلاً عبد حج را انجام نداده است و در احد الموقفین عتق شده است و بعد از عتق محرم شده به احرام حج و مشعر را درک نموده است یعنی این روایت می گوید حالا که این عبد آزاد شد احرام ببندد و چنانچه بخواهد حج را انجام دهد این حج مکفی و مجزی از حجه الاسلام است پس ناظر به انقلاب و قلب حج ندبی به حجه الاسلام نیست .

رد اشکال:

این اشکال تمام نیست چون اگر ناظر به عبدی بود که اصلاً متلبس به حج نبوده و در صدد خدمت به مولا بوده است امام(علیه السلام)نباید اینگونه می فرمود (یُجْزِی عَنِ الْعَبْدِ حَجَّهُ الْإِسْلَامِ) بلکه برای او باید فرض اراده حج و احرام می نمود پس این تعبیر ناظر به کسی است که به حج متلبس بوده و وارد عرفه شده است نه این که اصلا در منزل مولایش و یا در خدمتش قرار گرفته بوده و عتق شده است بلکه ناظر به عبدی است که متلبس به حج شده است و مانند بقیه حجاج در عرفات حاضر است نه عبدی که اصلا مُحرم نیست و محل بوده و در حال خدمت در موقف حضور داشته است

ص: ۲۵۶

نتیجه:

لهذا همه اصحاب نیز از این روایات در باب عبد، همین گونه استظهار نموده اند و به آن فتوا داده اند که عبد متبلسا به حج به عرفات وارد شده است و در شب یا روز عرفه عتق شده است پس یا فقط ناظر به عبد متبلس به حج است و یا قدر متیقنش آن است و این دو روایت دلالت دارد بر منقلب شدن حج ندبی آن عبد به حجه الاسلام و مجزی بودن از آن لذا این اشکال وارد نیست.

بحث در اشکالات مرحوم سید:

اما دو اشکال دیگر که مرحوم سید(رحمه الله) وارد کرده است که اولاًـ این قیاس است و ثانیاً نقض می شود به کسی که متسکعا به حج رفته و قبل از مشعر مستطیع شده است چرا در آن جا به اجزاء از حجه الاسلام قائل نیستید.

پاسخ اشکالات:

ما عرض کردیم هر دو اشکال را می توان پاسخ داد زیرا که ممکن است ادعا شود این تعمیم از باب قیاس نیست بلکه از باب الغاء خصوصیت و استظهار اطلاق است که آن را می توان به دو شکل بیان کرد .

بیان اول:

یک بیانی را می توان ذکر کرد که اگر تمام شد در هر دو روایت جاری است به این نحو که ممکن است ادعا شود با ضمیمه کردن این دو روایات به روایاتی که در عدم اجزای حج صبی و عبد از حجه الاسلام آمده است اینگونه استظهار نمود که این دو روایت ناظر است به استثناء بودنشان از آن روایات که یک ظهور مجموعی بدست بیاید که چون این، از آن روایات استثناء است و آن روایات صبی و عبد را یک موضوع دانسته و با هم ذکر نموده پس استثنای آن هم نسبت به هر دو مورد نظر می باشد

مثال:

مانند روایت حکم بن حکیم که می فرماید:

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبَانِ عَنِ الْحَكَم قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)يَقُول الصَّبِی إِذَا حُجَّ بِهِ فَقَدْ قَضَى حَجَّهَ الْإِسْلَامِ حَتَّى يَكْبَرَ وَ الْعَبْدُ إِذَا حُجَّ بِهِ فَقَدْ قَضَى حَجَّهَ الْإِسْلَامِ حَتَّى يُعْتَقَ). (۱)

بیان مفهوم روایت:

یعنی در ذهن روات این نکته مرکوز بوده است که صبی و عبد هر دو حجشان مشروع است ولی مجزی از حجه الاسلام نیست و نه تنها مشروع است بلکه موکد هم می باشد و حجه الاسلام مادامی آنها محسوب شده و ثواب آن را دارد پس این وحدت دو عنوانِ عبد و صبی در روایت گذشته سبب می شود که این دو روایت ناظر به آن باشند و کأنّه استثنائی برای آنها است خصوصا روایت اول که می فرماید (لَهُ قَالَ يُجْزِی عَنِ الْعَبْدِ حَجَّهُ الْإِسْلَامِ وَ يُكْتَبُ لِلسَّيِّدِ أَجْرَانِ ثَوَابُ الْعِتْقِ وَ ثَوَابُ الْحَجِّ)

نظر عرف:

ولذا عرف در این جا الغاء خصوصیت می کند و نکته آن دو روایت را در عبد و صبی با هم می بیند و به تعبیر دیگر اگر آن روایات را به این دو روایت ضمیمه کنیم، عرف از ملاحظه مجموع آنها استثناء و الغاء خصوصیت می فهمد و این چنین ظهوری هم حجت است مانند جایی که دو روایت در یک مجلس وارد شود و دارای نکته قرینیت را عرفاً دارد .

نتیجه:

بنابراین دیگر این مطلب از باب قیاس نخواهد بود بلکه از باب استظهار استثناء بودن و یا الغای خصوصیت و ظهور مستفاد از مجموع دو طائفه از روایات است .

ص: ۲۵۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۹، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۶، ط آل البیت.

رد اشکال نقضی:

أمـا آن اشـکال نقضـی وارد نیست چون ناظریت و اسـتثناء بودن این دو روایت تنها نسـبت به روایات عبـد و صبی است نه ادله دیگر .

مضافا به این که شایـد شـرط استطاعت با شـرط بلوغ و حرّیت فرق می کنـد یعنی شایـد حـج صبی و عبد قبل و بعد از بلوغ و حریت یک حقیقت باشـد بر خلاف حج مکلف بالغ و حرّی که به عنوان حج مندوب محرم شده است و یا به تعبیر دیگر شاید اسـتطاعت شـرط در اتصاف به ملاک است بخلاف صـغرو برده بودن که از سنخ شرایط قدرت و تحقق ملاک است نه این که در ملاک دخیل باشد

نتیجه رد اشکال نقضی:

پس این استدلال با تقریبی که عرض شد قیاس نیست بلکه استظهار است و اشکال نقضی هم وارد نیست که اگر کسی جزم به این بیان پیدا کند استدلال به ظهور خواهد شد که شاید جزم به آن مشکل است.

بیان دوم:

این بیـان مخصوص به روایت دوم است که کسـی بگویـد روایت معاویه بن عمار با اولی فرق می کنـد زیرا که در روایت دوم امام(علیه السلام) قضیه شرطیه کلیه بیان کرده است و فرموده است(إِذَا أَدْرَکَ أَحَدَ الْمَوْقِفَیْنِ فَقَدْ أَدْرَکَ الْحَجَّ.) این سیاق قضیه شرطیه کلیه که در کلام امام(علیه السـلام)است مثل دادن یک قاعده است فلذا ظهور در یکی قضیه کلیه دارد مثل موارد تعلیل که بگویـد مناط این است هر کسـی – چه عبـد و چه صبی – که احـد الموقفین را درک کنـد حجش ، از حـج واجب خودش مجزی خواهد بود این ناظر به عبدی نیست که اصلا حج را بجا نیاورده است

گفتیم که این خلاف ظاهر است بلکه ناظر به موارد قلب است و مقصود این است که عبد آزاد شده که برای حج محرم شده است در صورت ادراک احدالمؤفقین حج واجب را که حجه الاسلام است ادراک می کند و این قاعده کلی می شود و دلالت دارد بر این که هر کسی مثل این شخص باشد و قبل از مشعر اهلیت پیدا کند مثل صبی که بالغ شود حجش مجزی است از حج واجب، مثل بقیه قضایا کلیه که در مقام تعلیل وارد شده باشد که از آنها استفاده تعمیم می کنیم البته این تعبیر و قاعده کلی در معتبره شهاب نبود و مخصوص به معتبره معاویه است .

اشکال:

این بیان هم تمام نیست چون که در این جا صریحاً تعلیل نیست بلکه گفته است (اِذَا أَدْرَکَ أَحَدَ الْمَوْقِفَیْنِ فَقَدْ أَدْرَکَ الْحَجَّ). حال در این جا ضابطه کلی و علت چیست ؟ آیا مطلق ادراک احدالموقفین است و یا ادراک عبد بالخصوص است؟ که اگر دومی باشد تعلیل تعیمی ندارد به غیر عبد و به عبارت دیگر گاهی در علت موضوع حکم معلل به نحو قید اخذ می شود که دیگر از آن تعمیم استفاده نمی شود و در جایی تعمیم استفاده می شود که موضوع در تعلیل قید نباشد

مثال:

مثلاً اگر گفت (لا تاکل هذا الرمان لانه رمان حامض) و موضوع - یعنی رمان - را در تعلیل اخذ کرد این تعلیل به غیر از رمان و حموضت آن تعمیم نمی یابد بخلاف جایی که ذات حموضت علت قرار بگیرد و بگوید (لا تاکل الرمان لانه رمان حامض) که اینجا هم همین گونه است یعنی ادارک عبد در ضابطه ذکر شده است و لا اقل از این جهت مجمل است و کانه گفته است (ادراک المملوک احد الموقفین ادراکه لحجه الواجب) که استفاده تعمیم از آن مشکل است .

ص: ۲۶۰

مساله۷/ شرائط وجوب الحج/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۱/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مساله۷/ شرائط وجوب الحج/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه

خلاصه جلسه گذشته: مساله بحث در مسئله هفتم بود و به سه دلیل بر آن استدلال شد که دلیل اول گذشت و در دلیل دوم می فرماید:

(الثانی: ما ورد من الأخبار: من أن من لم یحرم من مکه أحرم من حیث أمکنه فإنه یستفاد منها أن الوقت صالح لإنشاء الإحرام فیلزم أن یکون صالحا للانقلاب أو القلب بالأولى و فیه ما لا یخفى) (۱)

استدلال دوم: نیز به روایات دیگری است غیر از استدلال اول، که در استدلال اول به روایات باب عبد استدلال شده بود و آن روایاتی که درصدد است در این دلیل به آنها استدلال کند روایاتی است که در مورد شخصی که احرام را فراموش کرده تا وارد مکه شده است و یا حتی عمداً احرام را ترک کرده است تا وارد مکه شده است ووقت ضیق شده است، که امام علیه السلام می فرماید اگر می تواند برگردد به میقات و یا ادنی الحلّ و خارج حرم و محرم بشود همین گونه عمل نماید و اگر نمی تواند همان جا احرام ببندد هر چند در عرفات باشد مانند روایت ذیل .

روایت اول: (مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِی قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه علیه السلام عَنْ رَجُلٍ نَسِیَ أَنْ یُحْرِمَ حَتَّى دَخَلَ الْحَرَمَ قَالَ قَالَ أَبِی یَخْرُجُ إِلَى مِیقَاتِ أَهْلِ أَرْضِهِ فَإِنْ خَشِیَ أَنْ یَفُوتَهُ الْحَجُّ أَحْرَمَ مِنْ مَکَانِهِ فَإِنِ اسْتَطَاعَ أَنْ یَخْرُجِ مِنَ الْحَرَمِ فَلْیَخْرُجْ ثُمَّ لْیُحْرِمْ) (۲)

ص: ۲۶۱

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۳۵۱.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج۱۱، ص۳۲۸ (۱-۱۴۹۳۱).

روایت دوم: (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه علیه السلام عَنْ رَجُلٍ تَرَکَ الْإِحْرَامَ حَتَّى دَخَلَ الْحَرَمَ فَقَالَ یَرْجِعُ إِلَى مِیقَاتِ أَهْلِ بِلَادِهِ الَّذِی یُحْرِمُونَ مِنْهُ فَیُحْرِمُ فَإِنْ خَشِیَ أَنْ یَفُوتَهُ الْحَجُّ فَلْیُحْرِمْ مِنْ مَکَانِهِ فَإِنِ اسْتَطَاعَ أَنْ یَخْرُجَ مِنَ الْحَرَمِ فَلْیَخْرُج). (۱)

روایت سوم: (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْعَلَوِی عَنِ الْعَمْرَکِی بْنِ عَلِیٍّ الْخُرَاسَانِیِّ عَنْ عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِیهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرعلیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِیَ الْإِحْرَامَ بِالْحَجِّ فَذَکَرَ وَ هُوَ بِعَرَفَاتٍ- مَا حَالُهُ قَالَ یَقُولُ اللَّهُمَّ عَلَى کِتَابِکَ وَ سُنَّهِ نَبِیِّکَ صلى الله علیه وآله فَقَدْ تَمَّ إِحْرَامُهُ فَإِنْ جَهِلَ أَنْ یُحْرِمَ یَوْمَ التَّرْوِیَهِ بِالْحَجِّ حَتَّى رَجَعَ إِلَى بَلَدِهِ إِنْ کَانَ قَضَى مَنَاسِکَهُ کُلَّهَا فَقَدْ تَمَّ حَجُّه). (۲)

حال گفته می شود شخصی که تا قبل از وقوف عرفات هم احرام نبسته باشد می تواند احرام ببندد معنایش آن است که چنین زمانهایی هم برای احرام بستن و درک حج صالح است پس وقتی برای کسی که احرام را ترک کرده است تا قبل از مشعر زمان صالح باشد برای قلب و انقلاب هم به طریق اولی صالح است که بخواهد آن را منقلب کند و حج واجب را درک کند.

اشکال و جواب: مرحوم سیدرحمه الله سپس در اشکال به این وجه و ردّ آن می فرماید (و فیه ما لا یخفی) که شاید مقصود این است که این هم نوعی قیاس است لکن قیاس مع الفارق است زیرا که این حکم به قلب عبادت ندبی به وجوبی ربطی ندارد یعنی این روایات ناظر به این جهت نیست بلکه ناظر به کفایت احرام از مکه و یا حتی از عرفات است برای کسی که احرام را فراموش و یا ترک کرده تا وقت حج ضیق شده است - چه حجش واجب باشد و چه مستحب - و موضوع این حکم کسی است که احرام را ترک کرده نه کسی که احرام را صحیحاً سالماً برای حج ندبی بسته و قبل از وقوف به مشعر مستطیع یا بالغ می شود و می خواهد حجش منقلب شود و یا آن را به حج واجب و حجه الاسلام قلب کند، این دو حکم عبادی ربطی به یکدیگر ندارند تا بشود یکی را بر دیگری قیاس نمود و قیاس آنها به یکدیگر مع الفارق است

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج۱۱، ص۳۳۰(۷-۱۴۹۳۷).

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ؛ ج۱۱، ص۳۳۰(۸-۱۴۹۳۸).

بعد می فرماید(الثالث الأخبار الداله علی أن من أدرک المشعر فقد أدرک الحج و فیه أن موردها من لم یحرم فلا یشمل من أحرم سابقا لغیر حجه الإسلام)

استدلال سوم: تمسک به مجموعه دیگری از روایات است که در مورد کسی وارد شده است که نتوانسته هر دو موقف را درک کند که در این صورت می فرماید اگر مشعر را درک کند حج را درک کرده است و اگر مشعر را درک نکند حج از او فوت شده و به عمره تبدیل می شود مانند روایات ذیل:

روایت اول: (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه علیه السلام عَنْ رَجُلٍ مُفْرِدٍ لِلْحَجِّ فَاتَهُ الْمَوْقِفَانِ جَمِیعاً فَقَالَ لَهُ إِلَی طُلُوعِ الشَّمْسِ یَوْمَ النَّحْرِ- فَإِنْ طَلَعَت الشَّمْس مِنْ یَوْمِ النَّحْرِ فَلَیْسَ لَهُ حَج وَ یَجْعَلُهَا عُمْرَه) (۱)

روایت دوم: (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَهَ عَنْ عُبَیْدِ اللَّهِ وَ عِمْرَانَ ابْنَی عَلِی الْحَلَبِیَّیْنِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام قَالَ: إِذَا فَاتَتْکَ الْمُزْدَلِفَهُ فَقَدْ فَاتَکَ الْحَج) (۲)

و به این روایات هم استناد شده است که اگر مزدلفه را درک کرد حج را درک کرده است و چون که درک مزدلفه درک حج است صبی هم که قبل از مشعر بالغ شده است حج واجب را درک می کند و مجزی از حجه الاسلام می شود.

ایشان نسبت به این استدلال هم می فرماید مورد این روایات کسی است که قبلا احرام نبسته باشد تا وقوف به مشعر، و فرق است بین کسی که اصلا احرام نبسته تا مشعر و این که می تواند احرام ببندد و حج را ادراک کند و کسی که احرام بسته و احرامش هم صحیح بوده و عمره تمتعش را انجام داده است و احرام حج و وقوف به عرفات را هم انجام داده است ولیکن بالغ نبوده و قبل از مشعر کامل شده است و این که در مشعر حج مستحبش به حج واجب مبدل بشود اینها قیاس مع الفارق است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج۱۴، ص۳۷(۱-۱۸۵۲۸).

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج۱۴، ص۴۵(۱-۱۸۵۵۰).

اشکال: به این تعبیر اشکال شده است که مورد این روایات (من لم یحرم) نیست بلکه تعبیر - فَاتَهُ الْمَوْقِفَانِ - یا مفهوم - إِذَا فَاتَتْکَ الْمُزْدَلِفَهُ - یا مطلق است و یا قدر متیقنش کسی است که محرم شده است ولی به وقوف عرفات نرسیده است .

لیکن مقصود ایشان ذیل کلام است که می فرماید (فلا یشمل من أحرم سابقا لغیر حجه الإسلام) و این عبارت درست است و اصل حرف ایشان این نکته است که می خواهد بگوید مورد این روایات، قلب یا انقلاب عبادت مستحب به واجب نیست و شامل آنها نمی شود بلکه این روایات می خواهد بگوید رکن حج وقوف به مزدلفه است پس اگر وقوف به عرفات از دست رفت رکن نیست و این مثل حدیث (لا تعاد) است که می گوید اگر یکی از ۵ رکن نماز سهواً هم ترک شود نماز باطل است و الا ـ نماز صحیح است و این روایات هم ناظر به رکنیت مشعر در وقوفین حج و کفایت ادراک مشعر و عدم رکنیت وقوف عرفات برای کسی که نسیانا و جهلاً و اضطراراً وقوف عرفات از وی فوت شود، می باشد

اما کسی که وقوف عرفات را انجام داده است و از او فوت نشده است ولی با نیت حج استحبابی انجام داده است چرا که شرایط وجوب را نداشته ولیکن قبل از مشعر آن شرایط برای او حاصل شده و خود بخود حج مستحبی او به حجه الاسلام و حج واحد منقلب بشود این قیاس مع الفارق است و دو حکم غیر مربوط به یکدیگر است و نمی شود از دلیلی که رکنیت جزئی از عبادت را برای کسی که معذور است نفی می کند اجزاء مستحب از واجب را استفاده کرد و ملاک اجزای عبادت مستحب از واجب و یا امکان قلب آن به واجب ملاکات دیگری است و شاید اگر حج مستحب منعقد شود لازم باشد که آن را به اتمام برساند و دیگر نشود آن را به حج واجب منقلب کرد و یا شاید اصلاً قلب و انقلاب در حج به این نحو جایز و مشروع نباشد فلذا مرحوم سیدرحمه الله فرمود (فالقول بالإجزاء مشکل و الأحوط الإعاده بعد ذلک إن کان مستطیعا بل لا یخلو عن قوه).

ص: ۲۶۴

استدلال چهارم: مرحوم آقای حکیم رحمه الله در مستمسک (۱) وجه چهارمی را اضافه می کند که برخی گفته اند که احسن از وجوه سه گانه مذکور است و این وجه دو مقدمه دارد.

مقدمه اول: یکی اینکه مقتضای عمومات اولیه مشروعیت و صحت حجه الاسلام است حتی از صبی ولیکن بر او واجب نیست .

مقدمه دوم: اینکه روایات خاصی وارد شده است که فرموده بود صبی و عبد هر حجی را در حال صغرو عبودیت انجام دهند بعد از بلوغ و عتق مجزی از حجه الاسلام آنها نیست و این روایات خاصه در حقیقت اطلاق ادله تشریع حجه الاسلام را قید می زند.

حال باید دید چه مقدار از اطلاقات اولیه را قید می زند و مقداری که مشمول دلیل مقید است خارج می شود ولی هر مقداری را که مشمول نشود مرجع، اطلاقات صحت و مشروعیت حجه الاسلام است حتی از صبی .

نکته: این روایات عدم اجزاء حج صبی از حجه الاسلام برای کسی که در اثناء حج بالغ شده است اطلاق ندارد و شامل کسی که تمام حجش را در زمان صغرو یا عبودیت انجام داده است، نمی گردد زیرا که می فرماید (لو أن غلاماً حج عشر حجج ثم احتلم کانت علیه فریضه الاسلام) (۲) که ظاهر در حجی است که تمامش در حال صغر انجام گرفته است اما کسی که در اثنا حج و قبل از مشعر بالغ و یا عتق می شود مشمول این روایات مقیده نمی شود پس مرجع، اطلاق ادله مشروعیت و صحت حجه الاسلام است

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن طباطبایی حکیم، ج ۱۰، ص ۳۱.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج ۱۱، ص ۴۶(۲-۱۴۲۰۰).

اشکال: سپس آن را نقد می کند و می فرماید که چرا اجزاء را به بلوغ قبل از مشعر مقید می سازید اگر بعد از مشعر هم بالغ شده باشد هنوز خیلی از اعمال و مناسک حج باقی است و حج تمام نشده است که اگر این وجه مدرک شماست پس صبی بالغ بعد از مشعر و قبل از اتمام حج هم مشمول ادله تشریع می شود و باز هم باید بگویند حجش صحیح است و این نقض بر شما وارد می شود. به این استدلال هم جواب می دهد و می گوید علامه رحمه الله در تذکره و دیگران گفته اند که اگر صبی بعد از مشعر بالغ شده باشد به اجماع فقهاء حجش مجزی از حجه الاسلام نیست که اگر این اجماع نبود همین گونه حکم می کردیم و لی چون این اجماع را داریم این اجماع مقید اطلاقات اولیه می شود .

مقتضای قاعده در اجزاء حج /حج صببی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقتضای قاعده در اجزاء حج /حج صببی/کتاب الحج/عبادات/فقه

(قد عرفت أنه لو حج الصبی عشر مرات لم یجزه عن حجه الإسلام بل یجب علیه بعد البلوغ ...) (۱)

خلاصه مطالب گذشته:

بحث در وجوهی بود که به آنها بر اجزای حج صبی در صورتی که قبل از وقوف در مشعر الحرام بالغ شود استدلال شد و مرحوم سید سه وجه را ذکر کرده بودند که با اشکالات ایشان گذشت . عرض شد در اینجا وجه چهارمی هم ذکر شده است که با دو مقدمه دارد.

مقدمه اول:

این بود که گفته اند ادله و عمومات اولیه اقتضای مشروعیت و صحت حج صبی را دارد و حجه الاسلام صبی هم حج است و مجزی است .

ص: ۲۶۶

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۵۰، ط.ج.

مقدمه دوم:

این که اگر ما بودیم و این اطلاقات ، حج صبی مطلقا مجزی بود لیکن روایات خاص آمده است دال بر این که حج صبی مجزی نیست و آن روایات مقید اطلاقات اوامر اولیه است لیکن اندازه ای که دلالت دارد می توانند اطلاقات ادله اولیه را قید بزنند نه بیشتر از آن و گفته شده این روایات خاصه برای جایی که صبی در اثنا بالغ می شود اطلاق ندارد بلکه ناظر به جایی است که بعد از حج بالغ شود پس اگر صبی قبل از مشعر بالغ شود حجش مشمول روایات عدم اجزا نیست و هر جا که اطلاق

مقید نداشت مرجع همان اطلاقات اولیه است که اقتضای اجزاء داشت .

اشکال:

یک نقضی هم وارد کرده اند که اگر این گونه باشد پس بعد از مشعر هم هنوز اجزا و افعال حج باقی است و هنوز حج کامل را انجام نداده است پس باید مجزی باشد با این که در این جا قائل به اجزا نمی شوید.

پاسخ اشکال:

پاسخ داده شد که مرحوم علامه رحمه الله در تذکره (۱) نسبت به بلوغ بعد از مشعر اجماعی را ذکر کرده است که می گوید حج صبی دیگر مجزی نیست و ما با آن اجماع، اطلاقات اولیه را قید می زنیم و الا اگر اجماع نبود می گفتیم آنجا هم مجزی است.

اشکال بر مقدمات:

بر هر دو مقدمه این وجه اشکال شده است که هر دو اشکال واردی است .

اشکال اول:

این اشکال به مقدمه اول وارد شده است که مقتضای ادله وجوب حج اجزا نیست بلکه عدم اجزاء است حتی اگر روایات عدم اجزاء را نداشتیم .

۱- تذکره الفقهاء، علامه حلی، ج۸، ص۶۶.

مورد نقض:

البته در بیان این اشکال به جهت اینکه نقضی وارد می شده به مورد نماز صبی که اگر فریضه ظهر را انجام داد و بعد از انجام فریضه در وقت بالغ شد، در آنجا گفته شده است اعاده آن فریضه دیگر لازم نیست و همان نمازش مجزی است زیرا که فریضه ظهر مثلاً یک حقیقت است چه قبل از بلوغ انجام شود و چه بعد از آن در اینجا هم این بحث شده است که آیا حجه الاسلام صبی و کبیر وحدت حقیقت دارند یا دو حقیقت هستند و وارد این بحث شده اند که آیا فرق بین حج صبی و حج بالغ در دو نوع حج بودن است مثل حج نذری و حجه الاسلام و یا یک نوع حج است که حکمش در صبی استحباب است و در بالغ وجوب که اگر مثل نماز یک حقیقت باشند مجزی است.

بحث تعدد و وحدت حقیقت:

لیکن این بحث تعدد حقیقت با وحدت حقیقت در باب عباداتی که ظاهرشان مثل هم می باشد مثل نماز ظهر و عصر یا نافله و نماز صبح که گفته می شود دو حقیقت هستند و با قصد از هم مجزا می شوند؛ در جایی لازم است که هر دو امر فعلی باشند مثل نماز مستحبی و نماز صبح که اگر در آنجا هیچ یک را قصد نکند اثر دارد اما در این جا ما نیازی به اثبات تعدد حقیقت حج صبی و حج بالغ نداریم زیرا که اگر حقیقت آنها یکی هم باشد چنانچه در امر وجوبی به آن حقیقت واحده یک شرطی اخذ شده باشد که در متعلق امر استحبابی نباشد - مثل شرط بلوغ - قهراً آن شرط قید واجب هم می شود و فاقد شرط مصداق واجب نبوده و مجزی نخواهد بود یعنی وجوب و امر مادامی که مقید محقق نشده باشد فعلی است و این نکته حتی در افعال تکوینی که حقیقت آنها واحد است جاری است

مثال:

مثلاً اگر گفت - ان افطرت او ظاهرت فاعتق رقبه - عتق واقع شده قبل از افطار و یا ظهار مجزی نخواهد بود زیرا که این قید ، قید عتق واجب هم می شود و متعلق وجوب شامل عتقی که قبل افطار یا ظهار انجام داده نمی شود ولذا وجوب ، فعلی می شود و متعلقش هم حصه خاصه است و این جا هم از این قبیل است زیرا که فرض بر این است که صبی قبل از بلوغ، فاقد وجوب حج بوده و وجوب حج هم مشروط به بعد از بلوغ است پس متعلقش هم حج بعد از بلوغ است و ظاهرش هم این است که باید همه افعال و مناسک حج واحد بعد از بلوغ باشد تا مصداق متعلق امر وجوبی قرار نگیرد و تا این مقید انجام نگیرد امر وجوبی باقی و فعلی است

مفهوم عدم اجزاء:

این همان عدم اجزاء است پس اینجا نیازی به بحث از وحدت و تعدد حقیقت حج صبی و حج بالغ نداریم. اینکه در باب صبی گفتند که مثلاً اگر بعد از نماز صبح بالغ شده باشد کافی است به خاطر نکته خاص آنجاست که در محلش ذکر می شود که مثلا انسان در یک وقت دو نماز صبح نمی خواند و دلیل فریضه شامل او نمی شود که ربطی به ما نحن فیه ندارد.

بیان دیگری از اشکال و نقض آن:

پس اشکال اول این گونه شد که چون بلوغ قید وجوب حج است ، حجه الاسلام هم مقید است که باید همه اجزائش بعد از بلوغ قرار گیرد و حج قبل از بلوغ حتی اگر صبی در اثنا حج بالغ شود فاقد قید است و مسقط فعلیت وجوب حج نیست که معنایش عدم اجزا این حج است بنابراین مقتضا قاعده عدم اجزا این حجی است که صبی آن را قبل از بلوغش شروع کرده است حتی اگر قبل از مشعر بالغ شود مگر دلیل خاصی بر اجزاء اقامه شود از قبیل روایات در وجوه گذشته که در همه آنها اشکال شد و این اشکال اول مقدمه اولی را باطل می کند.

ص: ۲۶۹

اشکال دوم:

که این اشکال بر مقدمه دوم است که اگر مقتضای اصل و قاعده اجزا باشد، روایات مقید که می گوید حج صبی از حجه الاسلام مجزی نیست اطلاق دارد و این حج را هم - که صبی در اثنای آن بالغ شده است - شامل می شود و این که گفته شده است این روایات اطلاق ندارد برای جایی که صبی در اثنا حج بالغ می شود و تنها شامل جایی است که بعد از اتمام حج صبی بالغ می شود، صحیح نیست زیرا که شاید این عدم اطلاق در مثل روایت مسمع که سندش هم تمام نبود، درست باشد چون در آن عنوان (حج عشر حججج ثم احتلم) آمده است که ظاهر است در تأخر بلوغ از اتمام حج است

روایت مسمع:

(محمد بن یعقوب عن عده من اصحابنا عن سهل بن زیاده عن محمد بن الحسن بن شمون عن عبدالله بن عبدالرحمن الاصمّ عن مِسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام فِی حَدِيثٍ قَالَ: لو ان غلاماً حج عشر حججج ثم احتلم کانت علیه فریضه الاسلام) (۱)

لیکن در دو روایت دیگر که سنداً معتبر هستند این اطلاق موجود است یکی معتبره حکم بن حکیم و دیگری معتبره اسحاق بن عمار است.

روایت ابان بن حکم:

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبَانِ بْنِ الْحَكَم قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه علیه السلام يَقُول الصَّبِی إِذَا حُجَّ بِهِ فَقَدْ قَضَى حَجَّةَ الْإِسْلَامِ حَتَّی يَكْبَرَ وَ الْعَبْدُ إِذَا حُجَّ بِهِ فَقَدْ قَضَى حَجَّةَ الْإِسْلَامِ حَتَّى يُعْتَقَ) (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۶، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۹، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۶، ط آل البیت.

روایت اسحاق بن عما:

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَن علیه السلام عَنِ ابْنِ عَشْرِ سِنِینَ یَحُجُّ قَالَ عَلَیْهِ حَجَّهُ الْإِسْلَامِ إِذَا احْتَلَم وَ کَذَلِکَ الْجَارِیَهُ عَلَیْهَا الْحَجُّ إِذَا طَمِثَت) (۱)

بحث در روایات:

این دو روایت اطلاق دارند اما روایت حکم بن حکیم معنایش این است که حج صبی حجه الاسلام است ولی تا وقتی که کبیر نشده است و به مجرد کبیر شدن و تمام شدن صغر حتی در اثناء، وجوب حجه الاسلام اصلی بر او می آید و آن غیر از حجی است که سابق انجام داده است و اطلاقش آن حجی را هم که نصفش قبل از بلوغ واقع شده در بر می گیرد چون که دلالت می کند بر این که وجوب حجه الاسلامی بر او می آید غیر از حج قبل از زمان بلوغ و تعبیر به (قَضَی حَجَّهَ الْإِسْلَام) هم منافات با گذشت نصف حج - نه تمام آن - ندارد

دلیل عدم تنافی:

زیرا که معنایش آن است که آن حجه الاسلام واجب بعد از بلوغش نمی باشد بلکه حجه الاسلام قبل از بلوغ است و همچنین است معتبره اسحاق بن عمار که می فرمود (عَنِ ابْنِ عَشْرِ سِنِینَ یَحُجُّ قَالَ عَلَیْهِ حَجَّهُ الْإِسْلَام إِذَا احْتَلَم وَ کَذَلِکَ الْجَارِیَهُ عَلَیْهَا الْحَجُّ إِذَا طَمِثَت) که این معتبره دو جمله دارد جمله اول مربوط به پسر ده ساله است که فرمود - ابْنِ عَشْرِ سِنِین - که معمولاً احتلام برای او در این سنین واقع نمی شود ولذا اطلاق ندارد ولی جمله دوم در جاریه است که در این سن هم ممکن است بالغ باشد و اساساً مراد از جاریه در جمله ادله مطلق است نه جاریه ده ساله بالخصوص و عنوان - إِذَا طَمِثَت - یا به جهت تقیه و مجارات با عامه صادر شده است و یا کنایه از بلوغ جاریه است و بلوغ برای دختر در سنین ده سالگی در مناطق گرم اتفاق می افتد پس جمله دوم حدیث، اطلاق دارد و شامل بلوغ جاریه در اثنای حج هم می شود.

ص: ۲۷۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۵-۴۴، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۲، ط آل البیت.

اشکال در روایت دوم:

برخی در روایت دوم اشکال کرده اند و گفته اند که اگر جمله اولی و صدر حدیث مقید باشد و اطلاق نداشته باشد چون ذیل هم بر صدر عطف شده است فلذا ذیل هم اطلاق ندارد .

رد اشکال:

این اشکال وارد نیست چون عطف به (کذلک) به این معنا نیست که جاریه هم عشر سنین دارد یعنی عطف به لحاظ سن صبی نیست بلکه می خواهد بگوید دختر غیر بالغ که از آن به جاریه تعبیر شده است چنانچه حج انجام بدهد اگر بالغ شود حجه الاسلام بر او فعلی می شود و حج قبل از بلوغ او حجه الاسلام او نمی باشد بنابراین جمله دوم در مطلق جاریه است و در حقیقت مجموع دو جمله عرفاً در کبرای کلی ظهور پیدا می کند که اگر فرزند بالغ - چه پسر و چه دختر - حج انجام دهد اگر بالغ شود حجه الاسلام جدید و کامل بر او فعلی می شود و حج قبل از بلوغش حجه الاسلام او نیست و این مفاد شامل بلوغ در اثنای حج صبی هم می باشد و این اطلاق در صورتی که بلوغ بعد از مشعر هم حاصل شد در بر می گیرد

مبنای حرف فقهاء:

شاید فقهاء همین اطلاق را هم استفاده کرده باشند که قائل به عدم اجزاء در بلوغ بعد از مشعر شدند نه اجماع ادعاء شده در تذکره بنابر این نباید این اطلاق را انکار کرد و این دو روایت دال بر این می باشند که حج صبی چه همه اش در صغر باشد و چه نصفش حجه الاسلام مادام صبیا است که اگر بالغ شد حجه الاسلام بر او می آید و لازمه اش این است که آنچه قبل واقع شده حجه الاسلام نباشد مگر دلیل خاصی بیاید که مقید این اطلاق شود.

ص: ۲۷۲

نتیجه:

بنابراین هیچ کدام از وجوه گذشته تمام نشد و مقتضای قاعده عدم اجزا این حج است لهذا اگر در اثنا صبی بالغ شد باید دید که وقتش چقدر است و اگر به اندازه ادا عمره تمتع و حج کافی است و این صبی کسی است که بعد از بلوغ به حج تمتع مکلف است پس اگر به اندازه عمره تمتع وقت دارد احرام حج قبل از بلوغ که حج غیر واجب و استحبابی است به مقتضای قاعده باطل است و واجب است احرام برای عمره تمتع ولو از ادنی الحل بجا آورد و تجدید احرام کند و عمره تمتع انجام دهد و اگر قادر بر عمره و حج تمتع نیست حجش که استحبابی بود صحیح است و در این سال مکلف نیست و اگر استطاعت تا سال آینده باقی ماند، باید حج واجب را در سال آینده به جا آورد و اگر وظیفه صبی بعد از بلوغ حج افراد باشد با بالغ شدن قبل از مشعر متمکن از حج افراد است و احتیاطاً تجدید نیّت احرام حج افراد می کند و حج افراد واجب را انجام می دهد .

حکم حج صبی در صورت بلوغ قبل الاحرام/حج صببی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم حج صبی در صورت بلوغ قبل الاحرام/حج صببی/کتاب الحج/عبادات/فقه

ادامه مساله۷: (و علی القول بالإجزاء یجری فیه الفروع الآتیه فی مسأله العبد من أنه هل یجب تجدید النیه لحجه الإسلام أو لا و أنه هل یشترط فی الإجزاء استطاعته بعد البلوغ من البلد أو من المیقات أو لا و أنه هل یجری فی حج التمتع مع کون العمره بتمامها قبل البلوغ أو لا إلی غیر ذلک) (۱)

ص: ۲۷۳

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، ج۴، ص۳۵۲، ط.ج.

بیان مسئله:

ایشان در اینجا سه فرع را ذکر می کند که بنابر اجزاء مطرح است

فرع اول:

(هل یجب تجدید النیه لحجه الإسلام أو لا) اول اینکه آیا همان نیت حج سابق کافی است یا خیر

فرع دوم:

بحث دوم اینکه (هل یشترط فی الإجزاء استطاعته بعد البلوغ من البلد أو من المیقات أو لا) آیا حصول استطاعت شرط است یا خیر

فرع سوم:

یک بحث دیگر این است که (هل یجری فی حج التمتع مع کون العمره بتمامها قبل البلوغ أو لا) یعنی اگر بلوغ بعد از عمره محقق شود باز هم مجزی است یا خیر؟ اینها بحث هایی است که چون بعداً در شرط حریت که مورد روایات اجزاء است مطرح می گردد در اینجا آنها را تکرار نمی کنیم .

مسئله ۸: (مسأله ۸ إذا مشی الصبی إلی الحج فبلغ قبل أن یحرم من المیقات و کان مستطیعا لا ـ إشکال فی أن حجه حجه الإسلام)

بیان مسئله:

می فرماید اگر صبی سفر حج را انجام دهد تا به میقات برسد اگر مستطیع شد احرام حجه الاسلام را می بندد و اشکالی نیست که حجه الاسلام وی محسوب شود

حکم مسئله:

حکم این مسئله روشن است چون وقتی بالغ شد مکلف به حجه الاسلام می شود و هنوز هم متلبس به حج نشده فقط یکی از مقدمات خارجیه حج را – که سفر است – قبل از بلوغ انجام داده است و سفر از اجزا حج نیست و این سفر دخلی به حج ندارد و وقتی هم که می خواهد احرام ببندد فرض بر این است که بالغ شده است

دلیل ذکر مسئله:

این مسئله نیاز به ذکر نداشت و این که آن را ذکر کرده است شاید بخاطر جمله (و کان مستطیعا) یعنی ذکر استطاعت است که شاید در این ظهور داشته باشد که باید صبی، از شهرش مستطیع باشد که استطاعت بلدی است یعنی از بلد می توانسته برود و بر گردد و استطاعت لاحق و بعد از بلوغ کافی نیست

حاشیه مرحوم نائینی:

لذا برخی حاشیه زده اند و گفته اند (و تکفی الاستطاعه من ذلک الموضع) (۱) یعنی استطاعت قبلی لازم نیست بلکه استطاعت لاحق مهم است

استطاعت بلدی:

اگر استطاعت بلدی را شرط کردیم چون ممکن است استطاعت بلدی نباشد مثلاً هزینه آمدن از شهرش تا میقات را نداشته باشد که در این صورت حجه الاسلام نیست هر چند هزینه بقیه آن را از میقات دارا باشد و تعبیر (کان مستطیعا) شاید مشعر به این است که استطاعت بلدی شرط است واین حاشیه بجا می شود و منوط به این است که ما از روایات استطاعت چه چیزی استفاده کرده باشیم شاید گفته شود ظاهر آنها این است که باید زاد و راحله از شهرش باشد یعنی کسی مستطیع است و وجوب حج برایش ثابت است که در بلد خود مستطیع شده باشد و اگر صبی بعد از بلوغ استطاعت بلدی را داشت مشمول (مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) خواهد بود و اگر نداشت مشمول آیه نیست ولذا اگر کسی فاقد استطاعت بلدی بود و به مقدار نصف راه دارای زاد و راحله بود چنانچه به حج رفت حجش حجه الاسلام نیست بلکه حج ندبی است.

ص: ۲۷۵

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۳۵۲، ط.ج.

قول صحیح:

حق با مرحوم نائینی است لیکن حق با صاحبان این حاشیه است که فرموده اند (تکفی الاستطاعه من ذلک الموضع)

دلیل:

زیرا که آن روایات ناظر به شخصی است که سایر شرایط تکلیف را داراست و تنها استطاعت راندارند که دلالت می کند بر این که میزان استطاعت از بلد است چون که باید برای تمام سفر حج - که واجب است - مستطیع باشد نه بعضی از آن و این بر خلاف صبی است که زمان وجوب بر او، زمان بلوغش است و سفر بر او قبل از بلوغ و خارج از مقدمات حج، واجب است لذا این صبی چون وقت وجوب حجش زمان بلوغش است و سفر تا میقاتش سفر واجب بر او نبوده و حج از موضع بلوغ بر او واجب می شود و استطاعت مالی بر رفتن و برگشتن تا شهرش برای شمول اطلاق آیه و روایات زاد و راحله کافی است و لازم است که هم هزینه رفت به حج و هم هزینه برگشت تا شهر خودش را داشته باشد و از روایات زاد و راحله بیش از این استظهار نمی شود.

استظهار قابل قبول است:

بنابراین این استظهار فوق، استظهار قابل قبولی است و ما باشیم و آیه (مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا) خیلی اوسع است که حتی زاد و راحله برای عیال داشته باشد باید آن را در راه حج خرج کند لذا امام(علیه السلام)می فرماید اگر این گونه باشد، همه باید اموالشان را بفروشند و به مکه بروند و هلاک می شوند بلکه مقصود مازاد از نفقه های معمول زندگی است

حکم فرع روشن است:

علی ای حال حکم این فرعی که مرحوم سید(رحمه الله) آن متعرض شده است روشن است و مناسب بود که ایشان در اینجا متعرض بلوغ صبی بعد از احرام می شد که اگر صبی احرام بسته و به طرف مکه هم حرکت کرده است و بعد از احرام بستن بالغ شده حکمش چیست ؟ بنابر اجزا احرام سابقش درست است ولیکن بنا بر عدم اجزا حکمش چگونه است که مختار ایشان هم عدم اجزا بود و یک فرضش این است که قبل از احرام بالغ شده باشد و فرض دیگرش هم این است که بعد از احرام بالغ شده است حکم این صبی که بالغ شده و مستطیع هم هست چیست؟ در اینجا بدون شک اگر نمی تواند اعمال حج را انجام دهد مثلا نمی تواند عمره تمتع را انجام دهد چون وقت ضیق است تکلیف به وجوب حج بر او فعلی نشده است و باید همان حج ندبی را تمام کند و در نتیجه اگر استطاعتش تا سال دیگر باقی ماند سال آینده حجه الاسلام را بجا می آورد و حکم این فرض روشن است.

ص: ۲۷۶

صورت مساله:

اما در جایی که وقتی بالغ می شود قادر به انجام حجه الاسلام است که دو مرتبه احرام ببندد و عمره تمتع را انجام بدهد یا جایی که هنوز عمره تمتع هم انجام نداده است بالغ شده است حکم چیست ؟ آیا بنا برعدم اجزا این حج با این احرام باطل است که برخی قائل هستند که هم احرامش و هم عمره ای که انجام داده است باطل است و باید مجددا احرام ببندد که این یک قول است.

قول دوم:

قول یا احتمال دیگر این است که بگوییم احرامش صحیح است و اگر هنوز در احرام است و محل نشده است عمره تمتع را به نیت حجه الاسلام انجام می دهد ولی اگر حج واجب را نیت نکرده و نیت حج استحبابی نموده حجش صحیح است ولی وجوب حج را عصیان کرده است و حجه الاسلام بر او مستقر می شود چون که وجوب حج بر او فعلی شده بود و عمدا آن را ترک کرده است

مثال:

مثل کسی که مستطیع است ولی حج استحبابی میورد که بنا بر صحت آن در این صورت وجوب حج حجه الاسلام را عصیان کرده و اگر استطاعتش هم سال آینده از بین رفته باشد باز حج بر ذمه وی مستقر است و اینجا هم احرام و حج ندبی اش در صورتی که ادامه دهد صحیح است ولی حجه الاسلام بر او مستقر می شود.

قوم سوم:

احتمال سوم این است که بگوییم که اگر بعد از احرام بالغ شد هر چند حجی که انجام داده حج ندبی بوده است لیکن اتمام حج ندبی هم بعد از شروع در صورتی که بالغ شد واجب است و دیگر با وجوب اتمام حج ندبی که شروع کرده است و به سبب بلوغ بر او واجب شده است وجوب حجه الاسلام این شخص را در بر نمی گیرد و قدرت شرعی بر آن ندارد چرا که قدرت شرعی هم از شرایط حجه الاسلام می باشد مثل کسی که نذر کرده است در روز عرفه به زیارت امام حسین(علیه السلام) مشرف شود و بعد از آن مستطیع می شود که برخی گفته اند وجوب نذر رافع استطاعت است حال باید دید کدام یک از این احتمالات اقوی است.

ص: ۲۷۷

تعدد و عدم تعدد حقیقت حج/حج صببی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۱/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعدد و عدم تعدد حقیقت حج/حج صببی/کتاب الحج/عبادات/فقه

خصلاصه بحث گذشه:

بحث در مسئله هشتم بود که مرحوم سید(رحمه الله) فرمودند (مسأله ۸ إذا مشی الصبی إلی الحج فبلغ قبل أن یحرم من المیقات و كان مستطیعا لا إشكال فی أن حجه حجه الإسلام) (۱)

بیان مسئله:

عرض شد که اگر صبی قبل از میقات بالغ شود حکم آن روشن است و مناسب بود که متعرض فرع دیگری شود; این که اگر صبی بعد از احرام بالغ شود - بنابر عدم اجزا که مختار خود ایشان هم عدم اجزاء بود - دارای چه حکمی است .

حج ندبی:

قبلاً عرض شد که اگر قادر نیست به انجام عمره تمتع بنا بر عدم اجزا، حجی که انجام می دهد حج ندبی خواهد بود و از حجه الاسلام مجزی نیست و اما اگر بر اعاده اعمال عمره تمتع قادر باشد و یا هنوز آنها را انجام نداده است حکمش چیست؟ که به سه احتمال یا قول اشاره شد .

قول اول:

یکی اینکه گفته اند در این صورت کشف می شود که احرامی که بسته است باطل است و باید مجددا برگردد به میقات و اگر برایش مقدور باشد به مقداری که می تواند به طرف آن خارج می شود و یا به ادنی الحل می رود و دو مرتبه احرام بسته و عمره تمتع را انجام می دهد و سپس هم حج را بجا می آورد.

قول دوم:

احتمال دیگری را هم در این جا عرض کردیم، این که احرام انجام داده شده صحیح است و آن حج استحبابی را که شروع کرده صحیح واقع شده و اتمامش واجب می شود و با وجوب اتمام ، دیگر حجه الاسلام برای وی فعلی نمی شود چون در وجوب حج قدرت شرعی لازم است و این شخص فاقد قدرت شرعی است یعنی وجوب اتمام حج سابق که مستحبی است رافع قدرت شرعی است .

ص: ۲۷۸

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۳۵۲، ط.ج.

قول سوم:

احتمال سوم هم این بود که احرامش صحیح است ولی بایستی اعمال عمره تمتع را اعاده کند و اگر با تقصیر از احرام عمره خارج شده است و سپس بالغ گردیده، به میقات و یا ادنی الحل برود و احرام را تجدید کند .

در وجه اول:

اما در وجه احتمال اول - که برخی از اعاظم به آن قائل شده اند - گفته شده است که بعد از بلوغ کشف می شود که حج ندبی برای این صبی مشروع نبوده است و تکلیف واقعی او حجه الاسلام بوده است نه حج ندبی چون که بعد از بلوغ بر آن قدرت داشته است ولذا گفته می شود که اگر می دانست چند روز دیگر به سن بلوغ و ۱۵ سال تمام می رسد نمی توانست به نیت حج استحبابی احرام ببندد پس احرام سابق باطل است چون امر به حج ندبی متوجه او نبوده است و حالش مثل کسی است که احرا م نبسته باشد.

شرط صحت این بیان:

این بیان مبتنی است بر این که صبی قبل از بلوغ مشمول ادله استحباب حج ندبی نباشد اما اگر ادله حج ندبی اطلاق داشته باشد این بیان تمام نیست .

در وجه عدم اطلاق:

در وجه عدم اطلاق این گونه مطرح کرده اند که ظاهر روایاتی که در مشروعیت حج صبی آمده بود و گذشت، این است که صبی در تمام مدت حج بالغ نشده باشد مثلاً روایتی که در مورد احجاج صبی آمده است و می گفت که احرام را به صبی تلقین کنید و اگر نتوانست خودتان از طرف او تلبیه بگویید اینها همگی در مورد صبیانی است که تا آخر حج ، صبی هستند اما کسی که بعد از احرام بالغ می شود مشمول این روایات نمی شود

نتیجه:

پس دلیلی بر استحباب حج کسی که بعد از احرام بالغ شده است، نداریم و در نتیجه احرامش نیز فاقد امر بوده و باطل است و لازم است مجدداً بعد از بلوغ احرام را تجدید کند این مطلب به جهاتی تمام نیست .

اولاً:

ضمن ادله مشروعیت حج صبی روایاتی داشتیم که عدم اجزاء حج صبی را از حجه الاسلام بیان می کرد مثل معتبره اسحاق بن عمار که خودِ صاحب این قول، قائل به اطلاق آن بود و شامل جاریه ای که بعد از احرام بالغ می شود نیز می گردید و خودشان نفی اجزا را حتی در این صبی بالغ شده قبول کردند و قبل از آن نیز از نفی اجزا استحباب و مشروعیت استفاده می کردند زیرا که تا حجی مشروع نباشد اجزاء یا عدم اجزاء آن مطرح نمی شود بنابراین اطلاق این دسته از روایات، مشروعیت حج صبی - خصوصا روایت اسحاق بن عمار - شامل مانحن فیه هم می شود و همانگونه که دلالت می کند که حجش مجزی نیست از حجه الاسلام ، بر مشروعیت و مستحب بودن آن هم دلالت می کند .

ثانیاً:

اگر گفتیم که ادله مشروعیت و استحباب حج صبی شامل صبی که بعد از احرام بالغ می شود، نمی گردد و باید بگویید آن طفلی که بعد از موقفین هم بالغ می شود حجش باطل است و یا طفلی که بعد از بلوغ، بر تکرار عمره تمتع قادر نیست حجش باطل است و مشروع نیست با این که بعید است کسی به آن ملتزم شود یعنی اگر مستند ما بر مشروعیت حج صبی روایاتی است - که ظاهرش این است که باید تا آخر اعمال حج، صبی بوده و بالغ نشده باشد - در نتیجه اصل صحت و مشروعیت حج صغیری که در اثنای حج بالغ می شود منتفی خواهد شد حتی اگر مکلف نباشد به حجه الاسلام به جهت عجز از آن و یا عدم استطاعت با این که جزماً این چنین نیست .

ثالثاً:

اطلاق ادله حج ندبی، صبی را هم در بر می گیرد چون ادله رفع قلم بر صبی شامل مستحبات نمی شود و صبی هم مشمول اطلاقات ادله استحباب می شود حال یا مستقیما اطلاقش شامل می شود - که صحیح همین است - و یا بوسیله آنچه که گذشت که در عبادات ولی امر شده است که صبی را به عبادات امر کند بنابراین اساسا ادله حج استحبابی شامل کبیر و صغیر هر دو می شود و بلوغ صبی در اثنای حج مانع از ثبوت حج ندبی برای او نمی شود و همانگونه که اگر بر کبیر حجه الاسلام هم ثابت باشد حج ندبی نیز برایش ثابت است نسبت به صبی هم که اگر بعد از احرام حج بالغ شود همین گونه است و نمی شود استحباب حجی را که قبل از بلوغش شروع کرده است انکار کرد.

حقیقت حج ندبی و حجه الاسلام:

ممکن است این گونه استدلال شود که باید دید حقیقت حج ندبی و حجه الاسلام یکی است یا دوتا است که اگر حقیقت آن ها دو حقیقت باشد - مثل نماز نافله و نماز صبح - می شود گفت که حج ندبی برای کسی که حج واجب بر او است نیز به نحو ترتب ثابت است و می توان به اطلاقش تمسک کرد ولی اگر قائل شدیم که حج استحبابی و حج واجب یک حقیقت است که بر مستطیع بالغ واجب می شود و بر غیر مستطیع یا غیر بالغ مستحب است در این صورت حقیقت حج واحد نمی تواند هم مستحب باشد و هم واجب و هر جا که حجه الاسلام واجب شود دیگر حج ندبی ثابت نخواهد بود .

ص: ۲۸۱

اشکال بر این مطلب:

این مطلب هم صحیح نیست بلکه اینها چه دو حقیقت باشند و چه یک حقیقت اطلاق ادله حج استحبابی شامل حج استحبابی صبی و کبیری که حجه الاسلام هم بر آنها ثابت باشد می گردد زیرا که معقول است به حقیقت واحد دو تکلیف متوجه گردد; یک تکلیف وجوبی به نحو صرف الوجود و یک تکلیف مستحبی به نحو مطلق الوجود چون حج ندبی در هر سال مستحب است بخلاف حج وجوبی که حجه الاسلام در طول عمر مکلف یکبار واجب می گردد

مثال:

این مثل این است که شارع بگوید (اکرم عالماً) و به اکرام یک عالم، امر وجوبی کند و بعد بگوید (یستحب اکرام کل عالم) که متعلق امر وجودی صرف الوجود است و متعلق استحباب، کل فرد فرد و مطلق الوجود است و اگر مکلف یک عالم را اکرام کرد هم از وجوبی را امتثال کرده است و هم امر استحبابی شمولی را و در این جا امتناعی در کار نیست و هیچ محذوری ندارد و اگر یک عالم را اکرام کند هر دو امر را امتثال کرده است و امرش موکد شده است

مثال دیگر:

این نکته در فقه مثالهای زیادی دارد مثلاً عتق رقبه مطلقا مستحب است ولیکن اگر مرتکب افطار عمدی شد عتق یک رقبه به نحو صرف الوجود واجب هم می شود بنابر این حتی اگر حقیقت حج ندبی و حجه الاسلام یکی باشد اطلاق امر استحبابی شامل سال استطاعت و وجوب حجه الاسلام هم می گردد و امرش موکد می شود و میان ادله حج استحبابی به نحو مطلق الوجود با ادله امر وجوبی به نحو صرف الوجود تنافی وجود ندارد.

ص: ۲۸۲

بنا بر تعدد حقیقت:

اولا:

البته بنابر تعدد حقیقت آن دو، امر استحبابی نسبت به امر وجوبی ترتبی می شود و تداخل در امتثال رخ نمی دهد و امر به حج استحبابی مشروط می شود به این که اگر حج واجب را ترک کند و مانند نماز نافله و نماز واجب دو رکعتی، تحقق هر یک هم نیازمند قصد آن بالخصوص است .

ثانیاً:

خود این قائل در بحث فروع شرط استطاعت در مسئله ۲۶، متعرض تعدد حج ندبی و حجه الاسلام می شود و آن مسأله مربوط به کسی است که معتقد است استطاعت ندارد و مشغول حج ندبی می گردد سپس متوجه می شود که مستطیع است و در آنجا می فرماید امر استحبابی شامل کسی هم که مکلف است به حجه الاسلام ، می گردد ولیکن به نحو ترتبی و طولی که اگر حجه الاسلام را نیت نکرد و انجام نداد مکلف به حج ندبی است و می تواند حج ندبی را انجام دهد زیرا که حقیقت آنها دو حج است که با نیت و قصد متمایز می شوند و با هم تضاد دارند فلذا در آنجا می گوید کسی که می داند حجه الاسلام بر او وجوب است ولی فوریت آن را نمی داند چنانچه نیّت حج ندبی کند حجش صحیح است چون امر ترتبی استحبابی دارد پس خود ایشان قائل به امر ترتبی از برای حج ندبی نسبت به مستطیع می باشند و این در صبی هم که در اثنا بالغ شده است معقول بوده و علی القاعده است زیرا که ترتب علی القاعده است.

نتیجه:

بنابر این، قول و احتمال اول که قائل است که بعد از بلوغ بطلان احرام را کشف می کنیم چون که امر حج ندبی نداشته است تمام نیست و هم ادله و روایات خاصه مشروعیت حج صبی اطلاق دارد و صبی را که در اثنا بالغ می گردد، شامل می شود و هم اطلاقات ادله استحباب حج ندبی اینجا را می گیرد و این تعبیر ایشان که می فرماید اگر بداند که بعد از احرام بالغ می شود دیگر نمی تواند برای حج ندبی محرم بشود درست نیست پس حج ندبی منعقد است ولی قائل به اجزا آن نیستیم از این جهت که حج وجوبی مقید است به وقوع تمام حج بعد از بلوغ، نه چون که امر استحبابی ندارد و احرامش باطل است بنابراین احتمال یا قول اول قابل قبول نیست باقی ماند دو قول دیگر که بررسی آنها خواهد آمد.

ص: ۲۸۳

مساله/حج صبی/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مساله۸/حج صبی/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه

(مسأله ۸: إذا مشى الصبی إلى الحج فبلغ قبل أن یحرم من المیقات و كان مستطیعا لا إشكال فی أن حجه حجه الإسلام) (۱)

خلاصه بحث گذشته:

بحث در مسئله هشتم در تکلیف صبی بود که اگر در اثناء حج بعد از احرام بالغ شد و شرایط استطاعت موجود بود بنابر عدم اجزا، نسبت به حجی که قبل از بلوغ شروع شده سه احتمال مطرح

احتمال اول:

این بود کهاحرامش باطل است چرا که حج ندبی امر نداشته و عرض شد این احتمال تمام نیست و دو احتمال دیگر باقی ماند یکی این که اتمام حجی که منعقد شده واجب باشد و اتمام که واجب شود أمر به حجه الاسلام بر او فعلی نخواهد شد چون وجوب حجه الاسلام منوط به قدرت شرعی است ولذا اگر در جایی واجب یگری قبل از وجوب حج، فعلی شده باشد مثل نذر زیارت روز عرفه ، گفته شده است که رافع قدرت بر حج خواهد شد؛ ممکن است طبق این مبنا گفته شود بعد از بلوغ، اتمام آن حجی را که شروع کرده بر وی واجب می شود و این وجوب رافع قدرت شرعی بر حجه الاسلام است و اصلاً حج بر او فعلی نخواهد شد.

اشکال:

این احتمال هم تمام نیست چون

اولاً:

اگر دلیل بر وجوب اتمام حج ندبی اجماع باشد اجماع أمثال این موارد را نمی گیرد و در غیر صبی است که بالغ شده است و بعد از بلوغ مستطیع است بلکه اجماع در اینجا بر این است که حجش به حجه الاسلام منقلب می شود.

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۳۵۲، ط.ج.

اشکال در دلالت:

اگر دلیل، آیه شریفه (وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ)((۱)) است این هم در اصل دلالتش اشکال وارد شده است که مقصود

چیست؟ آیا این است که حج عمره به شکل صحیح انجام گیرد و منظور ومقصود این است که حج با تمام مناسک صورت گیرد که اگر این گونه تفسیر شود آیه اجنبی می گردد از محل بحث و اگر منظور حرمت قطع و رها کردن و ابطال حج و عمره باشد باز هم تمسک به آیه در ما نحن فیه تمام نیست چون منظور از اتمام، عدم رفع ید است اما از آیه حرمت تبدیل حج به حج دیگری استفاده نمی شود.

ثانیاً:

فرضا دلیل داشته باشیم بر وجوب اتمام حج - حتی به معنای تبدیل - که اگر حج استحبابی را شروع کرد باید همان را تمام کند باز هم این احتمال تمام نیست چون حج ندبی با حجه الاسلام یا دو حقیقت هستند و یا یک حقیقت که اگر یک حقیقت باشند که همان حجه الاسلام امتثال هر دو است; هم وجوبی و هم استحبابی و امر استحبابی و امتثالش رفع نمی شود و بعد از نیت حج واجب شامل این هم می شود و فقط یک عمره تمتع یا برخی از آن را اضافه کرده است .

با فرض تعدد حقیقت:

اگر حجه الاسلام را حقیقت دیگری غیر از حج ندبی دانستیم، که برخی این شق را اختیار نموده اند و امر حج ندبی را ترتبی کرده اند که مترتب است بر عدم امتثال حجه الاسلام یعنی اگر قائل شدیم که دو حقیقت و دو ماهیت متضاد با هم دیگر هستند و به حسب نیت و قصد امتثال امر هر یک از دو حقیقت، متمایز شده و محقق می شوند -

---

۱- سوره بقره، آیه ۱۹۶.

مثال:

مثل نماز صبح و نافله که با نیت هر کدام بالخصوص، محقق می شود - باز هم در این جا انجام دادن حجه الاسلام با وجوب اتمام حج ندبی و حرمت قطعش منافاتی ندارد بلکه برعکس رافع وجوب اتمام است چون درست است که در حجه الاسلام قدرت شرعی اخذ شده است

به عبارت دیگر:

یعنی نباید امر به ضد حجه الاسلام هم باشد ولی این در جایی رافع وجوب حجه الاسلام است که آن وجوبی که رافع این است مشروط نباشد به شرطی که فعل حجه الاسلام رافع آن شرط است و الا ورود برعکس می شود زیرا که فعل حجه الاسلام رافع امر ندبی به حج می شود که رافع موضوع وجوب اتمام خواهد شد و به عبارت دیگر در جایی وجود احدالضدین رافع وجوب ضد دیگر که مشروط به قدرت شرعی است می گردد که وجوب رافع مشروط نباشد بلکه مطلق باشد اما اگر وجوب رافع مشروط به تحقق شیی و امری باشد که مشروط باشد به عدم امتثال آن واجب در این صورت ورود بر عکس می شود و ما نحن فیه از همین قبیل است و امر به حج ندبی -

نتیجه:

بنابر تعدد حج ندبی و وجوبی - مشروط است به عدم امتثال حجه الاسلام زیرا که امر ندبی ترتبی و طولی است که اگر حجه الاسلام را انجام داد کشف می شود از ابتدا فاقد استحباب حج بوده است و امر استحبابی از اول موجود نبوده و در نتیجه موضوع اتمام حج در کار نبوده است .

ثالثاً:

اصل مشروط بودن وجوب حج به قدرت شرعی، محل بحث است که بعدا گفته می شود اصلا دلیلی بر آن نیست و مقتضای اطلاق ادله، نفی آن است که در این صورت ممکن است قائل به تقدم وجوب حجه الاسلام بشویم - بنابر تعدد ماهیت آنها - از باب احتمال اهمیت پس احتمال دوم هم تمام نیست.

ص: ۲۸۶

احتمال سوم:

باقی مانـد احتمـال سوم که قائـل شویم این احرام صـحیح است مخصوصـا اگر نخواهـد حجه الاسـلام را انجـام دهـد چون امر استحبابی داشـته است و اگر مکلف آن حـج را تمام کند حج اسـتحبابی امتثال شده است ولی در عین حال گفته می شود باید نیتش را به حـج وجوبی تبـدیل کنـد و اگر نکرد و حـج اسـتحبابی را انجام داد باز هم صـحیح است فقط آن حج وجوبی بر او مستقر شده است حتی بنابر وحدت حقیقت زیرا که احرام آن - که جزء واجب است - قبل از بلوغ بوده است

در نتیجه:

ولذا اگر حج وجوبی را انجام ندهد حج استحبابی صحیح واقع می شود و بر خلاف احتمال اول احرام و حج استحبابیش هر دو صحیـح هسـتند ولی اگر حـج وجوبی را انجام داد چنانچه گفتیم که دو حقیقت متضاد هسـتند معلوم می شود که از اول امر به حج استحبابی نداشته است و اگر گفیتم یک حقیقت است مصداق هر دو امر - هم وجوبی و هم استحبابی - واقع می شود .

مقتضای قاعده:

حال در این صورت مقتضای قاعـده این است که بایـد مجـدداً احرام را تکرار کنـد چون باید تمام اجزا حج واجب بعد از بلوغ انجام گیرد مگر اینکه کسـی یک نکته را ادعا کنـد که براساس آن، همان احرام اول کافی است و این نکته مبتنی است بر این که از روایات و احکام وارد شده در احرام اسـتظهار کنیم که احرام شبیه عبادت مسـتقلی است که شـرط در حج عمره است نه جز آن به عبارت دیگر شـرطی است که مثل وضو که خود، مسـتقل از نماز است ولی شـرط نماز می باشـد که اگر نماز را بجا نیـاورد وضو باطـل نمی شود در احرام هم اگر کشف شـده است که عمره یا حجش باطل است احرام باطل نمی شود و بایـد با اعمال عمره و تقصیر از آن خارج شود

ص: ۲۸۷

نتیجه:

پس آنچه که جزء حج واجب است تقید مناسک عمره تمتع و حج به احرام که بعد از بلوغ انجام می گیرد، می باشد و همان احرام سابق که برای حج استحبابی منعقد شده است صحیح و باقی می ماند.

حصول بلوغ بعد از فوت وقت:

این بحثهای فوق در فرضی بود که مکلف، قادر باشد به حج تمتع و قائل به اجزا نشویم که گفتیم احتمال سوم اقوا است لیکن لازم است که یک فرع دیگری هم در اینجا در ذیل بحث بلوغ بعد از احرام متعرض بشویم که اگر بلوغ بعد از فوت زمان عمره تمتع حاصل شد

مثال:

مثلا روز عرفه بالغ شده که اگر بخواهد عمره انجام دهد قادر نیست بر ادراک موقف عرفات، در این صورت ، این بحث رخ می دهد که علی القاعده باید بگوییم قادر نیست بر حج تمتع پس موضوع وجوب حج تمتع برایش فعلی نیست و لازم است که همان حج استحبابی خود را تمام می کند و عجز و عدم قدرت بر حج واجب رافع موضوع وجوب حج است و اگر استطاعت باقی بماند تا سال آینده حج بر او واجب می شود و الا حج بر او مستقر نمی شود که مقتضای قاعده همین مطلب است.

استفاده از روایات:

ممکن است گفته شود که از روایات خاصه می توان قلب یا انقلاب وظیفه این صبی بالغ از حج تمتع به حج افراد و مجزی بودن آن استفاده شود و آن روایات معتبری است که دلالت صریح و روشن دارد بر این که کسی که قصوراً و یا حتی تقصیراً عمره تمتع از او فوت بشود و احرام بسته ولی نتواند عمره تمتع را انجام دهد وظیفه اش مبدل شدن حج تمتع به افراد است

مثال:

مثل زنی که عنـد الاحرام حائض شده است و نمی توان صبر کند تا پاک شده و طواف عمره تمتع را انجام دهد و اگر بخواهد صـبر کنـد وقـوف در عرفـات از او فـوت می شـود که در صورت تبـدیل این حـج مجزی می شود از حجه الاسـلام و همچنین روایـات صـحیحه دیگری وارد شـده است در مورد مرد و یـا زنی که به جهت تـأخیر در ورود به مکه دیگر نمی تواننـد طواف وسـعی عمره تمتع را انجام دهنـد بازهم حجشان به افراد منقلب می شود و بعد از اعمال حج عمره را انجام می دهد و مجزی از حـج تمتـع آنهـا است و به مقتضـای مجموع این روایـات فوت عمره تمتع دو شـکل است یکی این است که زن حـائض شود و دیگری این که زن یا مرد با تأخیر به مکه برسـند و در هر دو مورد امام(علیه السلام)می فرماید وظیفه مکلف منقلب می شود به حج افراد با عمره مفرده بعد از آن و همین مجزی است از حج تمتع .

کیفیت استدلال به روایات:

ممکن است کسـی از این روایات برای فوت عمره تمتع از صبی که بعد از فوت زمان عمره تمتع بالغ شده است اطلاق اسـتفاده کنـد که او هم حـج تمتعش به افراد با عمره مفرده بعـد از حـج منقلب شـده و مجزی است از حج تمتع او و این روایات دال بر قلب و انقلاـب و اجزای حـج افراد از حـج تمتع است و غیر از روایـات گذشـته است در آن سه وجهی که صاحب عروه(رحمه الله)برای اجزاء فرمود و آنها را رد کرد.

روایت اول:

ص: ۲۸۹

صحیحه حلبی است که می فرماید (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْر عَنْ حَمَّاد عَنِ الْحَلَبِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) عَنْ رَجُل أَهَلَّ بِالْحَجِّ وَ الْعُمْرَهِ جَمِیعاً ثُم قَدِمَ مَکَّهَ وَ النَّاسُ بِعَرَفَات- فَخَشِیَ إِنْ هُوَ طَافَ وَ سَعَی بَیْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ أَنْ یَفُوتَهُ و الْمَوْقِفُ قَالَ یَدَعُ الْعُمْرَهَ فَإِذَا أَتَمَّ حَجَّهُ صَنَعَ کَمَا صَنَعَتْ عَائِشَهُ وَ لَا هَدْیَ عَلَیْهِ).((۱))

روایت دوم:

صحیحه زراره که می فرماید : (وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوب عَنْ عَلِیِّ بْنِ رِئَاب عَنْ زُرَارَهَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَر(علیه السلام)عَنِ الرَّجُلِ یَکُونُ فِی یَوْمِ عَرَفَهَ- وَ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ مَکَّهَ ثَلَاثَهُ أَمْیَال وَ هُوَ مُتَمَتِّعٌ بِالْعُمْرَهِ إِلَی الْحَجِّ فَقَالَ یَقْطَعُ التَّلْبِیَهَ تَلْبِیَهَ الْمُتْعَهِ وَ یُهِلُّ بِالْحَجِّ بِالتَّلْبِیَهِ إِذَا صَلَّی الْفَجْرَ وَ یَمْضِی إِلَی عَرَفَات- فَیَقِفُ مَعَ النَّاسِ وَ یَقْضِی جَمِیعَ الْمَنَاسِکِ وَ یُقِیمُ بِمَکَّهَ حَتَّی یَعْتَمِرَ عُمْرَهَ الْمُحَرَّمِ وَ لَا شَیَ عَلَیْهِ). ((۲))

روایتی دیگر:

در روایاتی دیگری می فرماید زن و شوهری به حج نرسیده اند بازهم تکلیفشان منقلب می شود ممکن است که از این روایت اینگونه استفاده شود که هر کسی که عمره تمتعش فوت شود ولی مکلف باشد به حج واجب وظیفه اش منقلب می شود و می تواند حجش را انجام دهد زیرا که حج او مبدل می شود به افراد یعنی در این صورت تنزیل شده است حج افراد او منزله حج تمتع و حجه الاسلامش حج افراد می شود و بالغ مذکور می تواند چنین حج واجبی را انجام دهد پس حج واجب از او ساقط نمی شود

ص: ۲۹۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۹۷، أبواب اقسام الحج، باب۲۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۲۹۸، أبواب اقسام الحج، باب۲۱، ط آل البیت.

شمول روایت:

یـا به تعبیر دیگر این روایات اطلاق دارنـد و صبی را هم - که بعـد از بلوغ برای حـج تمتع محرم شـده است ولیکن کشف می شود که نمی توانـد عمره تمتع را انجـام دهـد - در بر می گیرد و این جـا دیگر احتمـال فرق نیست بین چنین بـالغی و صبی که پس از انجـام عمره تمتع نـدبی بـالغ شود و نتوانـد عمره تمتع واجب را انجـام دهـد بلکه این هم مصـداق (من فاتته عمره التمتع الواجبه علیه) است ممکن است کسـی بگویـد مورد این تنزیـل و انقلاب کسـی است که مکلف بوده است به عمره تمتع و حج تمتع، بر خلاف صبی مذکور .

پاسخ:

اولاً:

ممکن است در زن حـائض هم کشف شود که برعمره تمتع این سال قادر نبوده است و همچنین ممکن است در برخی از صور عجز از ادارک عمره تمتع کشف شود که واقعاً عـاجز بوده و علم نداشـته است و از این جهت ماننـد صبی ای که بعـد از فوت وقت عمره تمتع بالغ شده، می باشد .

ثانیاً:

عرفاً کسـی که بر او عمره تمتع هم واقعاً واجب است و فوتش به جهت قصور یا تقصیر بوده است اگر وظیفه و حجه الاسلامش حـج افراد است ، به طریق اولی این انقلاب نسبت به کسـی هم که فوت عمره تمتع واجبش به جهت عـدم تکلیف بوده است، می باشد.

حاصل:

حاصل این که بعید نیست از این روایات اسـتفاده شود که هر کسـی بتواند اصل حج را انجام دهد حجه الاسلامش همان است هر چنـد وظیفه اش حـج تمتع بوده ولیکن عمره تمتع از او فوت شـده باشد و می توان از این اطلاق برای صبی که بعد از فوت زمان عمره تمتع بالغ می شود نیز اسـتفاده کرد و از این طریق حج افراد او حج واجبش خواهد شد و این مطلب، غیر از حکم به اجزای حـج تمتع صبی است که در اثنـاء و قبـل از وقوفین بـالغ شود چنـانچه واضـح است البته مقتضای احتیاط در صورتی که صبی عمره تمتع را قبل از بلوغ انجام داده آن است که جامع حـج را نیّت بکنـد و هدی را انجام دهد و بعد از حج عمره مفرده را هم بجا آورد تا احتمال اجزاء همان حج ندبی را هم که مشهور گفته اند رعایت کرده باشد.

ص: ۲۹۱

اجزاء حج واجب در صورت عدم اعتقاد به وجوب/ حج صبی/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اجزاء حج واجب در صورت عدم اعتقاد به وجوب/ حج صبی/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه

مساله۹: (مسأله ۹ : إذا حج باعتقاد أنه غیر بالغ ندبا فبان بعد الحج أنه کان بالغا فهل یجزی عن حجه الإسلام أو لا وجهان أوجههما الأول و کذا إذا حج الرجل باعتقاد عدم الاستطاعه بنیه الندب ثمَّ ظهر کونه مستطیعا حین الحج) (۱)

بیان مسئله:

مرحوم سید(رحمه الله) ، در این مسئله می فرماید که اگر صبی به اعتقاد این که هنوز بالغ نشده است حج را انجام داد که قطعا این حج برای او مستحبی است که در حال صبا بجا آورده است و بعد از عمل معلوم شد که بالغ شده و جامع شرایط وجوب هم بوده است آیا مجزی است از حجه الاسلام یا خیر که می فرماید دو احتمال است (أوجههما الأول) یعنی مجزی است

دلیل اجزاء:

چون جامع الشرایط بوده و حجه الاسلام هم بر او واجب می باشد و آن وجوبی را که بر او فعلی بوده است ، امتثال نموده گر چه به آن جاهل بوده است سپس یک فرع دیگر را در این جا به این فرع ملحق می کند که این نوع خطا مخصوص به صبی نیست بلکه در شخص بالغ و عاقل هم -

موارد جریان حکم:

در صورتی که تصور می کند فاقد شرط استطاعت است و مستحبا حج را بجا می آورد بعد متوجه شود که حج بر او واجب بوده است - همین حکم جاری است و مجزی می باشد و همچنین موارد دیگر را غیر از این دو مورد که ایشان مطرح می کند، می توان بیان کرد

ص: ۲۹۲

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۳۵۲، ط.ج.

مثال:

مثلا خیال می کند هنوز عبد است و حج ندبی را انجام داده است بعد می فهمد که مولایش قبل از حج او را عتق کرده است و همچنین کسی که فکر می کرده که حجه الاسلام را انجام داده و اقدام به انجام حج مستحبی می نماید و بعد کشف می شود که حجه الاسلام را انجام نداده و یا حجش باطل بوده است و موارد متعددی از این قبیل موجود است و مرحوم سید(رحمه الله)فرع ذیل مسئله را در فروع بحث استطاعت در مسئله ۲۶ می آورد که مسائلی است مربوط به شرط چهارم حج یعنی

استطاعت و در آنجا فرموده است .

مسئله ۲۶:

(مسأله ۲۶ إذا اعتقد أنه غیر مستطیع فحج ندبا فإن قصد امتثال الأمر المتعلق به فعلا و تخیل أنه الأمر الندبی أجزأ عن حجه الإسلام لأنه حینئذ من باب الاشتباه فی التطبیق و إن قصد الأمر الندبی علی وجه التقیید لم یجز عنها و إن کان حجه صحیحا و کذا الحال إذا علم باستطاعته ثمّ غفل عن ذلک و أما لو علم بذلک و تخیل عدم فوریتها فقصد الأمر الندبی فلا یجزی لأنه یرجع إلی التقیید) (۱)

بیان مسئله:

در اینجا تفصیل می دهد بین اینکه کسی حج ندبی را قصد کرده است و می گوید که این دو حالت دارد;

شق اول:

آن است که علی کل حال قصد امتثال آن امر به حجی را که بر او فعلی است می نماید ولی معتقد است که قصد امتثال این امر فعلی ندبی است و این از باب خطا در تطبیق است لیکن بالاخره علی کل تقدیر در صدد است که این امر فعلی را امتثال کند هر چند تصور می کند که امر ندبی است و این مثل خطا در تطبیق در امام جماعت حاضر است که مثلاً خیال می کند زید است بعد متوجه می شود عمرو بوده نه زید و این از باب خطا در تطبیق، مجزی است.

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۳۸۸، ط.ج.

شق دوم:

این است که قصد امتثالش به نحو تقیید باشد که اگر امرش استحبابی است قصد امتثال دارد نه علی کل تقدیر و می فرماید این شق مجزی نیست لهذا بر ایشان لازم بود که آن تفصیل را در این جا هم می فرمود و فرقی نمی کند که اشتباه و جهل در کدام یک از شروط حج واجب باشد و خود ایشان هم در اینجا شرط استطاعت را بر شرط بلوغ عطف کرده است و این اشکالی است که بر فتوای مرحوم سید(رحمه الله) در اینجا طبق مبنای خودشان وارد می شود.

اشکال بر تفصیل:

اشکال به آن تفصیل به این صورت است که تقیید در این موارد معقول نیست; یعنی جایی که یک امر فعلی است که بر حسب اعتقاد مکلف امر ندبی است و یک امر جزیی داریم و تقیید در جزئیات معنا ندارد زیرا که تقیید به معنای تخصیص و مضیق کردن است و این در مفاهیم کلیه معقول است نه امر جزیی، بله این را می توان تخلف داعی نامید

مثال:

مثلا بداعی این که این امام جماعت زید است به او اقتدا می کند و بعد مشخص می شود که عمرو است و در ما نحن فیه هم همین است بخیال این که امر فعلی موجود، استحبابی است آن را انجام می دهد و بعد متوجه می شود که این اعتقاد و داعیش خلاف واقع در آمده است و این تخلف داعی موجب بطلان نیست چون که از آن امر جزئی منبعث شده است و خیال می کرده ندبی است و بعد می فهمد این خیال و تصور باطل است

نتیجه:

پس در این موارد مطلقاً فعل انجام شده مجزی است چون که مکلف بالاخره از آن امر فعلی منبعث شده است و این قصد اجمالی متعلق آن امر جزئی فعلی است که وجوبی است و حجه الاسلام است و در تحقق آن قصد اجمالی به همین مقدار یعنی از خلال قصد أمر متعلق به آن کافی است و تفصیلا لازم نیست که عنوان حجه الاسلام را قصد کند.

عدم اجزاء در فرض سوم:

البته در فرض سوم یعنی جایی که مکلف علم داشته باشد که حجه الاسلام هم بر او واجب است ولی معتقد است که حجه الاسلام فوری نیست فلذا نیت امتثال حج ندبی را می کند به تصور این که می تواند حج واجب را به تاخیر بیاندازد در این فرض دیگر مجزی نیست; نه به جهت تقیید که مرحوم سید(رحمه الله) فرموده است بلکه چون که قصد امتثال امر وجوبی فعلی معلوم را نکرده که تخلف داعی باشد بلکه قصد امتثال امر دیگری یعنی امر ندبی ترتبی را نموده است که اگر آن ندبی امر ترتبی را دارا باشد - که واجد امر ترتبی است - حج ندبی واقع می شود لکن امر حج واجب را نه تفصیلا قصد کرده است و نه اجمالا و قبلا گفته شد که عباداتی که ظاهرشان یکی است مثل نماز صبح و نافله با قصد آن عبادت و لو احتمالاً و از اخلال قصد امرشان از یکدیگر متمایز شده و محقق می شوند.

صورت صحیح:

لیکن در اینجا صحیح این است که طبق دو مبنای گذشته در وحدت و تعدد حج ندبی و حجه الاسلام فرض را مطرح کنیم که اگر آنها را یک حقیقت بدانیم و قائل شویم که متعلق هر دو همان مناسک واحد هستند و فقط آنچه که واجب است یک فرد در عمر و صرف الوجود از آن مناسک است و آنچه که مستحب است مطلق الوجود آن و در هر سال است در این صورت جعل دو امر وجوبی و استحبابی بر یک حقیقت به این نحو معقول است و امتناع و محذوری ندارد مانند (اکرم عالماً) و (یستحب اکرم کل عالم)

نتیجه:

پس اگر حجه الاسلام و حج ندبی از این باب باشند خیلی روشن است که در همه فروض سه گانه ذکر شده، حجه الاسلام امتثال شده و مجزی خواهد بود زیرا که اولین حجی را که انجام می دهد صرف الوجودی که متعلق امر وجوبی است امتثال شده است حتی اگر نیت استحباب کرده باشد و علی وجه التقیید هم معقول باشد بلکه حتی در صورتی که اصلاً قصد داشته حج واجب را انجام ندهد،

دلیل:

زیرا که واجب خود به خود انجام می شود و مسقط امر و مجزی است چون فعلی که متعلق وجوب است در خارج انجام گرفته است و قصد قربت هم صورت گرفته است و قصد وجه هم در متعلق امر اخذ نشده است و همچنین قصد عدم اطاعت امر وجوبی هم مانع نیست

امتثال قهری:

بنابراین طبق ابن مبنا امتثال و اجزاء قهری است و قصد ندب کردن حتی به نحو تقیید معقول هم باشد و مضر نیست و حتی در فرضی که ایشان استثنا کردند باز هم حج انجام شده و مجزی از حجه الاسلام است زیرا که تحقق امتثال قهری است و طبق ابن مبنا همین اطلاق ذکر شده در متن در مانحن فیه صحیح است .

صورت مسئله در صورت قول به تعدد حقیقت و اشتراک افعال:

أما اگر گفتیم که اینها دو حقیقت و دو حج متباین و متضاد با هم هستند که افعال خارجی آنها عین هم است و با نیت – ولو اجمالاً – از هم متمایز می شوند و تا این که آن را قصد نکند حقیقتی که متعلق امر است شکل نمی گیرد

ص: ۲۹۶

مثال:

مثل نماز صبح و نافله که هر دو رکعت بوده و با قصد از هم متمایز شده و محقق می شوند این جا هم همین گونه می شود یک حج ندبی - تطوعی - داریم و یکی حج فریضه - حجه الاسلام - که دو ماهیت و دو حقیقت و دو فعل قصدی متباین از یکدیگر هستند و آنچه در خارج محقق می شود یا حجه الاسلام و حج وجوبی است و یا حج تطوع و ندبی و با نیت از یکدیگر متمایز می شوند که اگر قصد فریضه کند ولو اجمالا ـ از خلال امرش حقیقت حجه الاسلام واقع می شود و اگر مستحبی را قصد کند حج تطوعی واقع می گردد .

عدم صدق عنوان حج واجب:

طبق این معنا اگر قصد عنوان حجه الاسلام را لازم دانستیم و گفتیم بایستی این عنوان را قصد کند ولو قصد اجمالی و رجایی و احتمالی تا حجه الاسلام واقع شود روشن است کسی که حج فعلی بر خود را ندبی می داند و معتقد هست که استحبابی است نه وجوبی به هیچ وجه قصد حجه الاسلام را نمی کند حتی احتمالاً و رجاءً و حتی اگر خطایش به نحو تطبیق باشد ولهذا برخی از محشین در اینجا قائل به عدم اجزا شده اند چون وقتی که مکلف اعتقاد دارد که حجه الاسلام بر او نیست، دیگر عنوان حج واجب را حتی احتمالاً و اجمالاً قصد نکرده است و لذا وجهی برای مجزی بودن نیست اما این که حج ندبی واقع می شود یا خیر، مبتنی است بر این که آیا امر ترتبی به حج ندبی نسبت به مستطیع هم ثابت است یا این که حج ندبی اختصاص دارد به غیر کسی که حج واجب بر او است، که صحیح آن است که اطلاقات حج ندبی آن را هم می گیرد ولو به نحو ترتب و مشروط به ترک حجه الاسلام و ترتب هم علی القاعده است و نیازمند دلیل مستقلی نیست .

ص: ۲۹۷

قصد متعلق امر وجوبی:

أما اگر کسی قائل شد به اینکه بنا بر تعدد، قصد عنوان حجه الاسلام و حج واجب لازم نیست بلکه همین مقدار کافی است که واقع آنچه را که متعلق امر وجوبی است قصد کند ولو به عنوان دیگری اجمالی و انتزاعی مثلاً قصد امتثال امری کند که بر او فعلی است و مطلق است و آن امر واقعا متعلق است به حجه الاسلام گرچه خودش نمی داند بازهم آن حقیقت را قصد کرده است و واقع می شود.

مستفاد از مسئله ۲۶:

از آن بیانات ذکر شده در مسئله بیست و ششم معلوم می شود که برخی از اعلام این مقدار را هم به عنوان قصد اجمالی کافی می دانند در این صورت اگر قصد کند امتثال امری را که واقعا بر او فعلی است و می خواهد از این امر فعلی منبعث شده و آن را امتثال کند هر چند معتقد است که استحبابی است، حجه الاسلام واقع شده و مجزی خواهد بود و در این صورت اشکال مرحوم آقای خویی(رحمه الله)وارد می شود

اشکال آقای خویی:

تقیید نسبت به آن امر فعلی معلوم معقول نیست بلکه از قبیل تخلف داعی و تخلف اعتقاد و خطای در تطبیق است و در نتیجه در دو شق اول و دوم ذکر شده در مسأله بیست و ششم هر دو از حجه الاسلام مجزی می گردد ولی در فرض سوم مجزی نیست به جهتی که گفته شد ولی آیا این مبنا قابل قبول است یا خیر؟ بحث آینده است.

مساله۹/ حج صبی/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مساله۹/ حج صبی/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه

ص: ۲۹۸

بحث در مسئله نهم بود که مرحوم سید(رحمه الله) فرمودند :

(مسأله ۹ : إذا حج باعتقاد أنه غیر بالغ ندبا فبان بعد الحج أنه کان بالغا فهل یجزی عن حجه الإسلام أو لا وجهان أوجههما الأول و کذا إذا حج الرجل باعتقاد عدم الاستطاعه بنیه الندب ثمَّ ظهر کونه مستطیعا حین الحج) (۱)

خلاصه بحث گذشته:

عرض شد که ایشان در این مسئله می فرماید کسی که به خیال این که حج بر او واجب نیست حج مستحبی را انجام داد و بعد معلوم شده که حج بر او واجب بوده است در این قبیل موارد آیا حجی که انجام داده است مجزی است از حجه الاسلام یا

خیر؟

بیان حکم:

در اینجا می فرماید مجزی است و در مسئله ۲۶ این فرع اول را در مورد کسی که مستطیع است ولیکن نسبت به آن جاهل بوده متعرض می گردد و تشقیقی در آنجا می فرماید که اگر به نحو خطای در تطبیق باشد مجزی است و اگر به نحو تقیید باشد مجزی نیست

مثال:

مثلا اگر بخواهد حج ندبی را به عنوان حج ندبی انجام دهد خطای در تقیید است که مجزی نیست مثل این که می داند حجه الاسلام هم بر واجب است ولی خیال می کند که فوری نیست لذا حج ندبی را انجام می دهد که خطای در تقیید است لیکن در این جا مرحوم سید(رحمه الله) این تفصیل را بیان نکرده است ولی در مسئله ۲۶ این تفصیل را مطرح کرده است

اقوال دیگر:

عرض شد برخی از اعلام می فرمایند که در این جا تقیید معنا ندارد زیرا امر فعلی جزئی قابل تقیید نیست مثل جایی که مثلا خیال می کرده امام جماعت زید است و به او اقتدا می کند بعد متوجه می شود که عمرو است که از باب تخلف داعی است زیرا که امر فعلی شده امر به عنوان حجه الاسلام است و آن را علی کل حال قصد کرده و این قصد اجمالی است و مکفی است بله، در فرض سوم که مطرح شد مجزی نیست چون معتقد است حجه الاسلام بر او فوری نیست در آنجا حج ندبی به نحو ترتب صحیح است .

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۳۵۲، ط.ج.

اتحاد حج وجوبی و ندبی:

ما عرض کردیم که اگر هر دو حج وجوبی و ندبی یک حقیقت باشد ولیکن شرط حج وجوبی استطاعت و بلوغ و حریت است بخلاف حج ندبی و همچنین حج وجوبی در عمر بنحو صرف الوجود و یک مرتبه واجب است بر خلاف حج استحبابی، در این جا حتی در صورت سوم فضلا از صورت اول و دوم در کلام ماتن در مسأله (۲۶) قهراً حجه الاسلام امتثال شده و واقع می شود و اجزاء قهری است و مانند (اکرم عالماً) و (یستحب اکرام کل عالم) است که در اکرام عالم اول هر دو امتثال شده است.

اختلاف حج وجوبی و ندبی:

و اما بنابر این که حج ندبی و وجوبی دو حقیقت است و مثل نماز نافله و فریضه است در این صورت اگر شرط کردیم عنوان حجه الاسلام را ولو احتمالاً و رجاءً باید قصد کند عدم اجزاء را که این روشن است أما اگر گفتیم که قصد اجمالی ولو از خلال عنوان اجمالی دیگری مثل متعلق امر فعلی کافی است در این صورت گفته شده است مجزی خواهد بود زیرا که مکلف از خلال امر فعلی قصد امتثال حجه الاسلام را نموده است پس اجمالا متعلق امر وجوبی که حجه الاسلام است را قصد کرده است .

حکم فرض سوم:

بله، در فرض سوم این مطلب قابل قبول نیست زیرا در این فرض می دانسته که هر دو امر موجود است و خصوص امر ندبی را قصد کرده و خطایی نداشته است نه به نحو تطبیق و نه به نحو داعی و تنها خیال می کرده که امر وجوبی فوری بر او نیست که اگر فوریت را می دانست شاید آن را قصد می کرد ولیکن علی کل حال آن را حتی اجمالاً ـ و با عنوان متعلق امر فعلی هم قصد نکرده است .

نظر استاد:

این مطلب صحیح نیست و حق آن است که بنابر تعدد حقیقت و لزوم نیت و لو اجمالی برای تحقق هر یک از دو حقیقت باید متعلق در نیت قصد اجمالی شود زیرا که قصد و نیت کردن اجمالی هم به این است که مکلف در عالم ذهن عنوانی را که قصد می کند قابلیت اشاره به آن حقیقت دارا باشد یعنی قابلیت مشیریت ذهنی به آن متعلق را داشته باشد که اگر در ذهن مکلف قابل اشاره نباشد آن را قصد نکرده است نه اجمالا و نه تفصیلا .

اشکال:

گفته نشود که اگر چه نمی داند که امر فعلی به حجه الاسلام تعلق گرفته است ولی واقعاً که متعلق حجه الاسلام است پس اجمالاً آن را قصد کرده است چون که امر فعلی را قصد کرده و آن هم واقعاً به حجه الاسلام تعلق دارد پس حجه الاسلام را از خلال قصد امر فعلی قصد کرده است و متحقق می شود.

پاسخ:

جوابش این است که قصد به امر واقعی نمی خورد بلکه قصد به امر ذهنی و زعمی می خورد ولذا ممکن است که اصلاً امر واقعی در کار نباشد ولی قصد امر محقق است چون که داعی و قصد از موجودات عالم ذهن است و مثل اقتدا به امام جماعت نیست که چه با قصد زید اقتدا کند و چه با قصد عمرو، اقتدا به آن شخص خارجی شکل گرفته است و این بر خلاف فعلی که حقیقتش ذهنی است پس اگر در عالم قصد و نیت که ذهن است تمییز متعلق امر وجوبی و استحبابی صورت نگیرد - ولو از خلال عنوانی که در عالم ذهن مکلف بتواند مشیر به حجه الاسلام باشد - حجه الاسلام قصد اجمالی هم نشده است .

ص: ۳۰۱

نتیجه:

حاصل این که بایستی در عالم ذهن متعلق امر وجوبی قصد شود ولو اجمالاً ـ و از خلال عنوان امر و این در صورتی است که آن عنوان قابلیت داشته باشد که در ذهن قاصد به آن اشاره شود و تا آن عنوان در همان عالم ذهن برای خود قاصد قابلیت مشیریت به متعلق امر وجوبی را نداشته باشد آن را قصد نکرده است نه تفصیلا و نه اجمالا ـ ولذا فرق است بین آنجایی که نداند این امر به حجی که بر او فعلی است چیست؟ آیا ندبی است یا وجوبی و جایی که احتمال وجوبی بودن را می دهد اگر بگوید این حج را امتثال می کنم علی کل حال این جا آن عنوان را اجمالاً قصد کرده است

دلیل:

چون در عالم ذهنش هم متعلق امر مردد است بین اینکه متعلقش حجه الاسلام باشد یا حج ندبی و چون علی کل حال آن را امتثال کرده است پس آن را ولو اجمالا و از خلال عنوان امر فعلی معلوم قصد کرده است و در این جا اشاریت ذهنی محفوظ است .

صورت بعد:

اما جایی که علم دارد که این امر فعلی وجوبی نیست یعنی فاقد قابلیت انطباق مشیر بودن به حقیقت حج وجوبی - که حقیقت دیگری است - می باشد آن را نیت نکرده است حتی اجمالاً و این که این امر واقعاً به حجه الاسلام وجوبی تعلق گرفته کافی نیست زیرا که گفتیم امر واقعی متعلق قصد نیست و مقصود حقیقی همان امر ذهنی است که آن هم به هیچ وجه در ذهن کسی که معتقد است به عدم وجوب، مشیریت ندارد به حجه الاسلام حتی اجمالاً ـ و به عبارت دیگر امر وجوبی همانگونه که در خارج مباین است با امر استحبابی، در عالم ذهن هم با آن مباین است نسبت به کسی که معتقد است به عدم وجوب که قهراً نیت و قصد امتثال آن مشیر اجمالی هم به متعلق امر وجوبی نخواهد بود مگر در موارد تردد که معلوم ذهنی اجمالی و مردد است بین احد الامرین و قابل قصد اجمالی است

قیاس مع الفارق:

قیاس باب قصد و نیت که فعل ذهنی است به اقتدا که فعل خارجی است قیاس مع الفارق است پس اگر در این جا قائل به تعدد حقیقت شدند باید گفت در هیچ یک از سه صورت، از حجه الاسلام مجزی نیست چون مکلف تنها حج استحبابی را قصد کرده است و به هیچ وجه حجه الاسلام را قصد نکرده نه تفصیلا و نه اجمالاً.

دلیل مبنای تعدد:

از آنجا که ما اصل تعدد حقیقت را قبول نکردیم و عرض کردیم برای مبنای تعدد دلیلی نداریم بلکه دلیل بر خلافش است بنابراین همین کلام مرحوم سید(رحمه الله) در اینجا صحیح است که مطلقا مجزی است و حجه الاسلام واقع می شود چون مناسک را انجام داده است و شرایط واجب و وجوب را هم داشته است پس اجزا قهری است.

دلیل مبنای اتحاد:

اینکه به چه دلیل می گوید حقیقت دو حج یکی است

اولاً:

مقتضای اطلاق لفظی و اصل عملی هر دو این است زیرا که (لله علی الناس) و سایر ادله وجوب حج در آیات و روایات غیر از ادای مناسکی که با قصد قربت و تحقق شرایط، برای حج ذکر شده است قید دیگری در آنها نیامده است و هر قید دیگری، هم با اصل عملی منتفی است و هم با اصل لفظی که اطلاق آیه حج است یعنی اطلاق ادله وجوب حج کسی را که حج استحبابی را قصد کرده در صورتی که شرایط حج واجب را داشته در بر می گیرد بنابر این اجزاء قهری است.

ثانیاً:

ممکن است کسی از روایات وارده در حج ندبی هم استفاده کند که متعلق آن همان حجی است که واجب است برای مکلف مستحب است همان حج را در هر سال تکرار کند هر چند استطاعت یا بلوغ یا حرمت نداشته باشد نه اینکه حقیقت حج دیگری مستحب است مخصوصاً این که در برخی از روایات از حج استحبابی به حجه الاسلام مادامی تعبیر شده است هر چند اگر مستطیع موسر شد باید آن را اعاده کند و یا تعبیرهایی که در روایات وارد شده است که حج صبی یا عبد حجه الاسلام اوست مادامی که صغیر و عبد هستند یا اگر فوت کردند و همچنین روایاتی که خواهد آمد مبنی بر این که اگر عبد قبل از مشعر عتق شود همان حج ندبی که شروع کرده و عمره تمتع و وقوف به عرفات هم که ندبی بوده، حجه الاسلام واقع می شود و این تعابیر مؤیّد وحدت حقیقت هر دو حج است فقط فرق در محدود و مقید بودن شرایط حج واجب است که به نحو صرف الوجودی و یک مرتبه در عمر است.

مقایسه باب حج و صلوه:

قیاس مقام به باب نافله و فریضه نماز صحیح نیست زیرا که نماز نافله با فعلیت وجوب فریضه و در همان زمان، مامور به شده است که این مستحب را هم می توان انجام داد به نحوی که فریضه واقع نمی شود و همین نشانگر این است که حقیقت نافله و فریضه دوتا است و با قصد تغییر می کند ولی در حج این گونه نیست و جایی نیامده است که با فعلیت وجوب حج، حج تطوعی و ندبی هم انجام می گیرد و حج واجب باقی می ماند بلکه امر به مطلق حج و در هر سال به نحو استحباب و بدون شرط استطاعت یا بلوغ و حریت شده است و امر وجوبی هم مشروط به استطاعت و بلوغ و حریت به نحو صرف الوجود شده است که ظاهرش آن است که آن شرایط در اتصاف دخیل شده است که اگر محقق نباشد حجه الاسلام واجب نیست و تنها حج ندبی واقع می شود اما جایی که تمام شرایط را داراست حتی اگر قصد قربت را از طریق قصد حج ندبی کرده است متعلق امر وجوبی هم قرار گرفته و امتثال آن واقع می شود بنابر این هم مقتضای اطلاق امر به حجه الاسلام و هم مستظهر از روایات حج ندبی با تفصیلات اشاره شده این است که در مانحن فیه مطلقا حجه الاسلام واقع می شود و قیاسش با نوافل و فرایض در نماز قیاس مع الفارق است چرا، اگر قصد حج نیابتی از غیر کند دیگر مجزی نیست چون با قصد نیابت حج یا استنادش عوض می شود که در بحث حج نیابی بحث می شود.

ص: ۳۰۴

مشروعیت حج عبد/ حج عبد/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مشروعیت حج عبد/ حج عبد/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه

دومین شرط وجوب حج: (الثانی من الشروط الحریه فلا یجب علی المملوک و إن أذن له مولاه و کان مستطیعا من حیث المال بناء علی ما هو الأقوی من القول بملکه أو بـذل له مولاه الزاد و الراحله نعم لو حـج بإذن مولاه صح بلا إشکال و لکن لا یجزیه عن حجه الإسـلام-: فلو أعتق بعد ذلک أعاد للنصوص منها خبر مسمع: لو أن عبدا حج عشر حجج کانت علیه حجه الإسلام إذا استطاع إلی ذلک سبیلا و منها: المملوک إذا حـج و هو مملوک أجزأه إذا مات قبل أن یعتق فإن أعتق أعاد الحـج و ما فی خبر حکم بن حکیم: أیما عبد حج به موالیه فقد أدرک حجه الإسلام محمول علی إدراک ثواب الحج أو علی أنه یجزیه عنها ما دام مملوکا لخبر أبان: العبد إذا حج فقد قضی حجه الإسلام حتی یعتق فلا إشکال فی المسأله) (۱)

طرح بحث:

اصل مشـروعیت حج عبد با اذن مولایش از مسـلمات فقهی است و بر آن ادعای اجماع عامه و خاصه شده است و احتمال قوی این است که چون روایات زیادی در این باب موجود است و مجمعین هم به این روایات، اسـتناد کرده باشـند حکم ضـروری و قطعی باشد و روایات متعدی در باب عبد وارد شده است که می شود آنها را به چهار دسته تقسیم کرد .

دسته اول :

همین روایاتی است که مرحوم سـید(رحمه الله) در این مسئله به آنها اشاره کرده اند که بر عدم اجزاء حج عبد از حجه الاسلام دلالت دارد لیکن ضمنا بر مشروعیت حج عبد هم دلالت می کند که این دسته روایات متعددی است و اکثرا هم معتبر است.

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۳۵۳، ط.ج.

روایت اول:

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَیْد عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَان عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) قَالَ: إِنَّ الْمَمْلُوکَ إِنْ حَجَّ وَ هُوَ مَمْلُوکٌ أَجْزَأَهُ إِذَا مَاتَ قَبْلَ أَنْ یُعْتَقَ وَ إِنْ أُعْتِقَ فَعَلَیْهِ الْحَج).((۱))

روایت دوم :

(وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ وَ ابْنِ أَبِی عُمَیْر عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَان عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) قَالَ: الْمَمْلُوکُ إِذَا حَجَّ وَ هُوَ مَمْلُوکٌ ثُمَّ مَاتَ قَبْلَ أَنْ یُعْتَقَ أَجْزَأَهُ ذَلِکَ الْحَجُّ فَإِن أُعْتِقَ أَعَادَ الْحَج) ((۲))

روایت سوم :

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّار قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيم(عليه السلام) عَنْ أُمِّ الْوَلَدِ تَكُونُ لِلرَّجُلِ وَ يَكُونُ قَدْ أَحَجَّهَا أَ يُجْزِى ذَلِكَ عَنْهَا مِنْ حَجَّةِ الْإِسْلَام قَالَ لَا قُلْتُ لَهَا أَجْرٌ فِی حَجَّتِهَا قَالَ نَعَم)((۳)).

روایت چهارم :

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَر عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَر(عليه السلام)قَالَ: الْمَمْلُوک إِذَا حَجَّ ثُمَّ أُعْتِقَ فَإِنَّ عَلَيْهِ إِعَادَةَ الْحَجِّ) ((۴))

روایت پنجم :

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّه مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَاد عَنِ ابْنِ مَحْبُوب عَنْ شِهَاب عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(عليه السلام) فِی حَدِيث قَالَ: قُلْتُ لَهُ أُمُّ وَلَد أَحَجَّهَا مَوْلَاهَا أَ يُجْزِى عَنْهَا قَالَ لَا قُلْتُ أَ لَهُ أَجْرٌ فِی حَجِّهَا قَالَ نَعَمْ.)((۵))

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۹، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۶، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج۱۱، ص۵۰، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۶، ط آل البيت.

۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج۱۱، ص۵۰، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۶، ط آل البيت.

۴- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۹-۵۰، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۶، ط آل البيت.

۵- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج۱۱، ص۵۱، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۶، ط آل البيت.

روایت ششم :

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبَانِ عْنِ الْحَکَمِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) يَقُول الصَّبِی إِذَا حُجَّ بِهِ فَقَدْ قَضَی حَجَّهَ الْإِسْلَامِ حَتَّی يَکْبَرَ وَ الْعَبْدُ إِذَا حُجَّ بِهِ فَقَدْ قَضَی حَجَّهَ الْإِسْلَامِ حَتَّی يُعْتَق).((۱))

این روایات صریحاً بر مشروعیت حج عبد دلالت می کند و بر این مطلب که آن حج مجزی از حجه الاسلام نیست هم دلالت می کند .

دسته دوم :

مناسب بود که مرحوم سید(رحمه الله) به این دسته هم اشاره می کردند و آن روایاتی است که ظاهر اولی آنها عدم مشروعیت حج است.

روایت اول:

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد وَ عَنْ عِدَّه مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَاد جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوب عَنِ الْفَضْلِ بْنِ يُونُسَ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ مُوسَی(علیه السلام) قَالَ: لَيْسَ عَلَی الْمَمْلُوک حَج وَ لَا عُمْرَهٌ حَتَّی يُعْتَق).((۲))

روایت دوم :

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْد عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ فُضَيْلِ بْنِ يَسَار عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)إِنَّ مَعَنَا مَمَالِيکَ لَنَا وَ قَدْ تَمَتَّعُوا عَلَيْنَا أَنْ نَذْبَحَ عَنْهُمْ قَالَ فَقَالَ إِنَّ الْمَمْلُوکَ لَا حَجَّ لَهُ وَ لَا عُمْرَهَ وَ لَا شَی)((۳))

بررسی روایت:

تعبیر اول (لَيْسَ عَلَی الْمَمْلُوکِ) است که ممکن است گفته شود ظاهر است در نفی وجوب حج بر عبد ولی در این جا می فرماید (لَا حَجَّ لَهُ وَ لَا عُمْرَهَ وَ لَا شَی) که ظاهرش این است که اصلاً حجشان صحیح و مشروع نیست چون که گفته است (لَا حَجَّ لَهُ وَ لَا عُمْرَه لَهَ) که قوی الدلاله است بر نفی اصل جعل و مشروعیت.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۹، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۶، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۸، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۵، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۸، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۵، ط آل البیت.

روایت سوم :

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ فَضَّال عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: أَرْسَلْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّه(عليه السلام) أَنَّ أُم امْرَأَه كَانَتْ أُمَ وَلَد فَمَاتَتْ فَأَرَادَتِ الْمَرْأَهُ أَنْ تَحُجَّ عَنْهَا فَقَالَ أَ وَ لَيْسَ قَدْ أُعْتِقَتْ بِوَلَدِهَا تَحُجُّ عَنْهَا.)((۱)) حضرت(علیه السلام)می فرمایـد اگر بوسیله ام ولـد آزاد شده است و از دنیا رفته است آن دختری که حر به دنیا آمده است می تواند حج بجا آورد که مفهومش این است که اگر آزاد نشده و از دنیا رفته باشد نیابت از او در حج مشروع نیست .

روایت چهارم :

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوب عَنْ رَجُل عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(عليه السلام) وَ سَأَلَتْهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ إِنَّ ابْنَتِي تُوُفِّيَت وَ لَمْ يَكُنْ بِهَا بَأْس فَأَحُجُّ عَنْهَا قَالَ نَعَمْ قَالَتْ إِنَّهَا كَانَتْ مَمْلُوكَةً فَقَالَ لَا عَلَيْكِ بِالدُّعَاءِ فَإِنَّهُ يَدْخُلُ عَلَيْهَا كَمَا يَدْخُلُ الْبَيْتَ الْهَدِيَّه)((۲)).

امام(علیه السـلام) در ابتـدا می فرمایـد نیابت مادر از دخترش که فوت کرده است، اشـکالی نـدارد و بعد زن می گوید البته آن دختر کنیز بوده است که حضرت می فرماید نه، برای او حج انجام نده بلکه (عَلَيْكِ بِالدُّعَاءِ) برایش دعا کن

مستفاد از دسته دوم:

این دسته دوم از روایات است که دلالت داشت بر عـدم مشـروعیت اصل حج عبد و کنیز که اگر این روایات، به تنهایی لحاظ شوند همین ظهور را دارند ولیکن به قرینه روایات دسـته اول که صـریح بود در مشـروعیت حجه الاسلام مضافا به دسته سوم - که خواهد آمد و صریح است در این که مقصود از روایات دسته دوم نفی مشروعیت نیست - حمل می شود بر این که منظور، نفی وجوب و یا نفی مشروعیت استقلالی حج عبید است یعنی حج و عمره ای که عبد بخواهد مستقلا انجام دهد مشروع نیست زیرا که اذن مولی لازم است .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۵۳، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۸، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۹-۴۸، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۵، ط آل البیت.

دسته سوم:

در این دسته روایات کثیری است که دلالت دارند بر عدم استقلال عبد در حج.

اولویت اول:

همـان صـحیحه فضـل بن یونس است که مرحوم کلینی(رحمه الله) تنهـا ذیلش را اینگونه نقل کرده است (لَیْسَ عَلَی الْمَمْلُوکِ حَج وَ لَا عُمْرَهٌ حَتَّی یُعْتَق) که اگر این جمله مسـتقل بود شاید ظهور داشت در نفی مشـروعیت لیکن از نقل شیخ صدوق(رحمه الله) بر می آیـد که این روایت، تقطیع شـده است که اگر همه قطعات آن را کنار هم بگذاریم متوجه می شویم که مقصود تنها نفی وجوب بوده است و بر مشروعیت بلکه استحباب، با اذن سیدش دلالت دارد

روایت دوم :

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوب عَنِ الْفَضْلِ بْنِ یُونُسَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ(علیه السلام) فَقُلْتُ یَکُونُ عِنْدِی الْجَوَارِی وَ أَنَـا بِمَکَّهَ فَآمُرُهُنَّ أَنْ یَعْقِـدْنَ بِالْحَـجِّ یَوْمَ التَّرْوِیَهِ- فَأَخْرُجُ بِهِنَّ فَیَشْـهَدْنَ الْمَنَاسِکَ أَوْ أُخَلِّفُهُنَّ بِمَکَّهَ- فَقَالَ إِنْ خَرَجْتَ بِهِنَّ فَهُوَ أَفْضَلُ وَ إِنْ خَلَّفْتَهُنَّ عِنْدَ ثِقَه فَلَا بَأْسَ فَلَیْسَ عَلَی الْمَمْلُوکِ حَجٌّ وَ لَا عُمْرَهٌ حَتَّی یُعْتَق).((۱))

این نقل صریح است در این که اگر سید، آنها را احجاج کند افضل است و این فقره (فَلَیْسَ عَلَی الْمَمْلُوکِ حَجٌّ وَ لَا عُمْرَهٌ حَتَّی یُعْتَقَ.) ذیل این سوال و جواب قرار گرفته است که روشن است مقصود از آن نفی وجوب است و امام(علیه السلام) پذیرفته اند که بردن آنها به حـج از طرف مالک نه تنها مشـروع است بلکه مسـتحب است زیرا که حضـرت(علیه السـلام) می فرمایـد بردن آنها به حج افضل است

ص: ۳۰۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۷، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۵، ط آل البیت.

روایت سوم :

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَهْل عَنْ آدَمَ بْنِ عَلِيّ عَنْ أَبِی الْحَسَن(علیه السلام) قَالَ: لَيْسَ عَلَى الْمَمْلُوكِ حَجٌّ وَ لَا جِهَادٌ وَ لَا يُسَافِرُ إِلَّا بِإِذْنِ مَالِكِه)((۱))

ذیل این روایت نیز دلالت دارد که نفی، به جهت این است که عبد، بدون اذن مالک در سفر و امثال آن استقلالی ندارد پس این روایت هم قرینه است که مقصود از نفی حج همان عدم مشروعیت استقلالی و یا عدم وجوب است.

روایت یونس:

اما روایت یونس که می گفت (قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) إِنَّ مَعَنَا مَمَالِيكَ لَنَا وَ قَدْ تَمَتَّعُوا عَلَيْنَا أَنْ نَذْبَحَ عَنْهُمْ قَالَ فَقَالَ إِنَّ الْمَمْلُوكَ لَا حَجَّ لَهُ وَ لَا عُمْرَةَ وَ لَا شَی) كه عرض كرديم دلالت بهتری داشت بر نفی مشروعيت كه با ملاحظه روايات متعددی که همین سوال در آنها مطرح شده است مشخص می شود که مراد در این روایت هم نفی وجوب یا استقلالیت عبد است نه نفی مشروعیت در فرض اذن مالک و آن روایات متعددی است مثل:

صحیحه جمیل بن دراج:

صحیحه جمیل بن دراج (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَيْر عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاج قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) عَنْ رَجُلَ أَمَرَ مَمْلُوكَه أَنْ يَتَمَتَّعَ قَالَ فَمُرْهُ فَلْيَصُمْ وَ إِنْ شِئْتَ فَاذْبَحْ عَنْهُ)((۲))

و مراد از جمله (لاشیء علیه) که در روایت یونس آمده این است که مولایش ملزم نیست از طرف او ذبح کند نه این که حجش مشروع نیست

ص: ۳۱۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۸، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۵، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۴، ص۸۳، أبواب الذبح، باب۲، ط آل البیت.

روایت سعد:

روایت سعد بن ابی خلف آمده است (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِی خَلَفٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ(علیه السلام) قُلْتُ أَمَرْتُ مَمْلُوکِی أَنْ یَتَمَتَّعَ فَقَالَ إِنْ شِئْتَ فَاذْبَحْ عَنْهُ وَ إِنْ شِئْتَ فَمُرْهُ فَلْیَصُم)((۱))

یعنی چون عبد مستقل نیست لذا مکلف به ذبح هم نمی باشد و از این ناحیه بر او تکلیفی نیست و بر تو هم تکلیفی نیست و مختار هستی که از طرف او ذبح کنی و یا او را امر کنی که روزه بگیرد.

معتبره حسن العطار:

معتبره حسن العطار (حسن بن زیاد العطّار) (وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ فَضَّال عَنِ ابْنِ بُکَیْرٍ عَنِ الْحَسَنِ الْعَطَّارِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) عَنْ رَجُلٍ أَمَرَ مَمْلُوکَهُ أَنْ یَتَمَتَّعَ بِالْعُمْرَهِ إِلَی الْحَجِّ أَ عَلَیْهِ أَنْ یَذْبَحَ عَنْهُ قَالَ لَا إِنَّ اللَّهَ تَعَالَی یَقُولُ عَبْداً مَمْلُوکاً لا یَقْدِرُ عَلی شَیء)((۲))

دلالت روایات:

دلالت این روایت هم بر عدم استقلال عبد روشن است همچنان که به آیه (لا یَقْدِرُ عَلی شَیء) تمسک کرده است.

ضمن این روایت ها دو روایت دیگر هم وجود دارد که گفته می شود ظاهر آنها، این است که بر عبد هم - مثل انسان حر - واجب است که هدی بدهد.

یکی صحیحه محمد بن مسلم است (عن احدهما فی حدیث قال سألته عن المتمتع المملوک فقال علیه مثل ما علی الحر اما اضحیه و اما صوم)((۳)) و دیگری صحیحه معاویه عمار بن به همان مضمون آمده است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۴، ص۸۳، أبواب الذبح، باب۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۴، ص۸۴، أبواب الذبح، باب۲، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۴، ص۸۵، أبواب الذبح، باب۲، ط آل البیت.

بحث در ظهور روایات:

لیکن این دو روایت نیز بیش از این ظهور ندارد که می خواهد بگوید عبد هم از نظر اصل تکلیف در باب اضحیه یا صوم همان تکلیف حر را داراست که اگر واجد مالی بود باید هدی بدهد و الا روزه بگیرد هر چند همیشه اگر مولایش اذن به اضحیه ندهد مصداق من لایتمکن از هدی است.

نتیجه:

بنابر این مجموع این روایت صریح است در مشروعیت حج عبد لیکن مشروط است به اذن مالکش و مستقل در آن نیست و این که در روایت یونس بن یعقوب گفته است (لا حج له) یعنی مستقلا لا حج له چرا، نسبت به روایت دوم یونس بن یعقوب و روایت عبدالله بن سلیمان که در نیابت از برده متوفی در حج وارد شده است ظاهرش عدم مشروعیت نیابت است که ممکن است دلیلی بر خلاف آن وارد نشده باشد چنانچه از نظر فقهی به آن ملتزم شویم.

دسته چهارم:

روایاتی است که دال بر اجزا حج عبد است که اگر عبدی قبل از مشعر عتق بشود که این روایات هم ضمناً دال بر مشروعیت حج عبد است و می شود از آنها بر این بخش از بحث ما - که مشروعیت حج عبد است - استدلال کرد لیکن عمدتاً برای اثبات اجزاء به این روایات استدلال شده است که بحث بعدی است ولی در این دسته از روایات یک روایت معتبره است که مرحوم سید(رحمه الله) در ذیل آن را ذکر کرده است ظاهرش این است که نه تنها حج عبد مشروع است بلکه مطلقا مجزی است از حجه الاسلام (إِذَا حُج بِهِ فَقَدْ قَضَى حَجَّهَ الْإِسْلَام حَتَّى يُعْتَقَ).

مقصود روایات:

ولیکن صحیح این است که مقصود همان حجه الاسلام مادامی است یا به قرینه روایات عدم اجزاء و یا اینکه بگوییم این روایت همان روایت حکم بن حکیم است که آن ذیل را داشته است و در اثر تقطیع اشتباهاً حذف شده است زیرا که همین روایت در دو جا شده است هم در حج صبی و هم در حج عبد و در جای اول هر دو فقره آن با هم بوده و کلمه (یعتق) هم در ذیل آن ذکر شده است که به جهت تقطیع و ذکر ذیلش در خصوص باب عبد اشتباهاً حذف شده است که مطمئنا همین گونه بوده است پس اصلاً روایت معارض نداریم .

مشروعیت حج عبد/ حج عبد/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مشروعیت حج عبد/ حج عبد/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه

(الثانی من الشروط الحریه فلا یجب علی المملوک و إن أذن له مولاه ...) (۱)

خلاصه بحث گذشته:

بحث در شرط دوم – حریت – بود و ادله و روایاتی که در باب عبد آمده بود بررسی شد و اصل مشروعیت آن ثابت شد و ضمن این دسته دوم از روایات روایاتی بود که دلالت می کرد بر عدم مشروعیت نیابت از میتی که عبد بود و ما آنها را ذکر می کنیم.

روایت اول:

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی بْنِ الْحُسَینِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ فَضَّال عَنْ یُونُسَ بْنِ یَعْقُوبَ قَالَ: أَرْسَلْتُ إِلَی أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) أَنَّ أُم امْرَأه کَانَتْ أُمَ وَلَد فَمَاتَتْ فَأَرَادَتِ الْمَرْأَهُ أَنْ تَحُجَّ عَنْهَا فَقَالَ أَ وَ لَیسَ قَدْ أُعْتِقَتْ بِوَلَدِهَا تَحُجُّ عَنْهَا.)((۲)) مفهومش این است که اگر ام ولد عتق نشده بود لا تحج عنه)

ص: ۳۱۳

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۳۵۳، ط.ج.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۵۳، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۸، ط آل البیت.

روایت دوم :

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوب عَنْ رَجُل عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَیمَانَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)وَ سَأَلَتْهُ امْرَأَهٌ فَقَالَتْ إِنَّ ابْنَتِی تُوُفِّیت وَ لَمْ یَکُنْ بِهَا بَأْس فَأَحُجُّ عَنْهَا قَالَ نَعَمْ قَالَتْ إِنَّهَا کَانَتْ مَمْلُوکَهً فَقَالَ لَا عَلَیْکِ بِالدُّعَاءِ فَإِنَّهُ یَدْخُلُ عَلَیْهَا کَمَا یَدْخُلُ

الْبَيْتَ الْهَدِيَّه)((۱))

ظاهر دو روایت:

عرض کردیم که ظاهر این دو روایت این است که نیابت از مملوک بعد از فوتش در حج مشروع نیست و در جایی مشروع است که آن متوفی حر باشد بنابر این دال بر عدم مشروعیت حج عبد است لیکن این دو روایت در باب نیابت آمده است و در خصوص جایی است که کسی بخواهد در انجام حج از میتی که حر نیست نایب شود که شاید احتمال فرق هم باشد بین حج خود عبد و بین نیابت از او بعد از موتش که نیابت در مورد عبد میت مشروع نباشد ولی خود عبد میت اگر زنده بود و می خواست حج را خودش مباشر تا انجام دهد با اذن مولایش مستحب و مشروع بود و لذا اگر به این دو روایت عمل هم شود در موردش عمل می شود نه بیشتر و بلکه ممکن است گفته شود که عبدی که فوت کرده اصلاً امر به حج فعلی بر او نبوده است نه أمر وجوبی - که روشن است - و نه امر استحبابی زیرا که آن هم مشروط باذن مولایش بوده است که چنین اذنی فرض نشده است ولهذا نیابت در حج از طرف او مشروع نمی باشد .

ص: ۳۱۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۴۸، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۵، ط آل البیت.

جهت دوم:

جهت دوم از بحث، این است که اگر عبد قبل از مشعر آزاد شده باشد حج او حجه الاسلام محسوب می شود یا خیر؟ که مرحوم سید(رحمه الله) می فرماید:

(نعم لو حج بإذن مولاه ثمَّ انعتق قبل إدراک المشعر أجزأه عن حجه الإسلام بالإجماع و النصوص)((۱))

تبیین مسئله:

در این جهت بحث می شود که اگر عبد با اذن مولایش حج کرد و قبل از وقوف مشعر آزاد شد حجه الاسلام از او واقع می شود که این مسئله هم اجماعی است و خلافی در آن نیست (گرچه احتمال مدرکیت این اجماع هم هست مگر این که این اجماع در حد ضرورت فقهی باشد) و عمده، نصوص و روایات وارده در این مسئله است که اجزا حج عبد را در صورتی که قبل از مشعر آزاد شود ثابت می کند که روایات متعددی است و از میان آنها آن روایاتی که از نظر سند معتبر است فقط دو روایت است و بقیه آنها یا در سندشان سهل بن زیاد وجود دارد و یا مرسل هستند و عمده دو روایت معتبر است .

روایت اول :

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوب عَنْ شِهَاب عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) فِی رَجُل أَعْتَقَ عَشِیَّهَ عَرَفَهَ عَبْداً لَهُ قَالَ یُجْزِی عَنِ الْعَبْدِ حَجَّهُ الْإِسْلَامِ وَ یُکْتَبُ لِلسَّیِّدِ أَجْرَانِ ثَوَاب الْعِتْقِ وَ ثَوَابُ الْحَجِّ).((۲))

روایت دوم :

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّار قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) مَمْلُوکٌ أُعْتِقَ یَوْمَ عَرَفَهَ- قَالَ إِذَا أَدْرَکَ أَحَدَ الْمَوْقِفَیْنِ فَقَدْ أَدْرَکَ الْحَجَّ).((۳))

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۳۵۳، ط.ج.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۵۲، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۷، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۵۲، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۷، ط آل البیت.

دلالت روایات اولی بر اجزاء خیلی روشن است چون در آن تعبیر به (یجزی) شده است که فرض کرده این عبد مشغول حج بوده است و شب عرفه آزاد شده است لذا امام(علیه السلام)فرموده (یجزی) که ظاهر در این است که عبد مشغول به حج هم بوده است و سوال از جهت اجزاء آن از حجه الاسلام شده است پس دلالت روایت اولی بر این مطلب که همین حج ندبی که عبد به آن مشغول شده در صورت عتق قبل از موقف از حجه الاسلام او مجزی است، خیلی روشن است و این استثنا از روایات (لا یجزی) است که می فرمود حج عبد بعد از حجه اسلامش مجزی نیست.

تشکیک در روایت دوم:

ولی در دلالت روایت دوم تشکیک شده است چون دیگر تعبیر (یجزی) در آن نیامده است و فرض نشده است که این عبد مشغول به حج بوده است و داشته حج ندبی را انجام می داده است بلکه ابتدا از طرف سائل فرض عتق شده است و امام(علیه السلام) هم فرموده (إِذَا أَدْرَکَ أَحَدَ الْمَوْقِفَیْنِ فَقَدْ أَدْرَکَ الْحَجَّ) که ممکن است مقصود این باشد که اصل حج ادراک شده و صحیح است ولو به عنوان حج استحبابی و ناظر به حجی که مستحبا شروع شده و عبد قبل از عتق انجام داده نمی شود بلکه هر کسی که قبل از موقف محرم به حج بشود و موقف را درک کند حجش صحیح است .

نتیجه:

پس نمی توانیم از این حدیث اجزا حج ندبی را که قبل از عتق به آن متلبس شده است، استفاده کنیم و اصل روایت به همین مقدار است نه آنچه که محقق در معتبر((۱)) ذیلی را بر آن اضافه کرده است و صاحب وسائل خیال کرده جزء روایت است که مفهوم جمله شرطیه را بیان نموده است و گفته است (و ان فاته الموقفات فقد فاته الحج و یتم حجه و یستأنف حجه الاسلام فیما بعد)((۲)) که اگر هیچ یک از موقفین را درک نکرد و بعد مستطیع شد باید حج را بجا آورد این تعبیرات فقهی است نه متن روایت .

ص: ۳۱۶

۱- المعتبر فی شرح المختصر، محقق حلی، ج۲، ص ۷۵۰.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۵۳، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۱۷، ط آل البیت.

پاسخ اشکال بر صحیحه معاویه بن عمار:

قبلًا اشکال مذکور بر استدلال به صحیحه معاویه بن عمار پاسخ داده شد است و گفتیم که این روایت هم به قرائن خارجی و داخلی ناظر به همان مدلول روایت شهاب است که آن هم غیر از فرض عتق شدن عبد در شب عرفه چیز دیگری در سوال نیامده بود و امام(علیه السلام)در جواب فرض کرده است که این سائل از اجزای حج عبد سوال می کند ولذا جواب داده اند که مجزی از حجه الاسلام است و این هم به قرینه روایت شهاب همین گونه است مضافا به این که وقتی سائل عتق در روز عرفه را فرض می کند یعنی عبد در عرفات حضور دارد و الا جای سؤال نبود پس عنوان عتق یوم العرفه اشاره گرفته شده است به این که عبد هم در آن روز در عرفات است و از حکم حج او سؤال شده است که مرکوز در اذهان متشرعه بوده است که آیا مجزی از حجه الاسلام نیست و معمولاـ هم اینگونه است که عبد هم با مولایش محرم می شده که قطعا اگر این قرینه را لحاظ کردیم دلالت روایت بر اجزاء روشن است و این که ادرک الحج به معنای اجزاء حج او از حجه الاسلام است نه مجرد صحت حج ولو ندباً زیرا که اگر عتق هم نمی شد باز هم حج صحیح و ندبی را درک می کرد .

بیان روایت کلی است:

ولی اگر کسی این قرائن را کافی ندید باز هم دلالت روایات بر اجزاء تمام می شود چون این روایت به طور کلی گفته است عبدی که حجش حجه الاسلام نیست اگر آزاد شد مثل بقیه انسانهای حر می گردد و در همین راستا اگر احد الموفقین را درک کرد حج را درک می کند یعنی این روایت تنزیل کرده است ادراک احد الموقفین را منزله درک حج کامل را که حج احرار است نه عبید و همان حجه الاسلام است و به تعبیر دیگر اگر این عبد شرایط وجوب را دارا باشد و وظیفه اش وجوب حج باشد آن را درک کرده است که در این صورت

اگر مشغول حج باشد:

اگر مشغول به حج هم نباشد باید احرام حج را ببندد و حج را بجا آورد البته طبق روایات دیگر ، باید عمره مفرده را هم اضافه کند

قبل از احرام بستن:

اگر قبلًا احرام بسته و عمره تمتع را انجام داده است که این فرض هم بطریق اولی مشمول اطلاق حدیث است و این دلالت می کند بر این مطلب که با ادراک مشعر بازهم وظیفه اصلی خودش را انجام داده است و این دلالت اطلاقی تمام است.

نتیجه:

بنابر این علی کل حال استدلال به این روایت بر اجزاء استدلال درستی است و اساساً بعید نیست که انسان از ضم این روایت به روایات دیگر (من ادرک المشعر) یک قاعده کلی استفاده کند و مجموع آن چند دسته بود در برخی از آنها آمده بود ادراک المشعر ادارک للحج و برخی مربوط به زن حائض بود که نمی تواند طواف عمره تمتع را بجا آورد و همچنین کسی که دیر به مکه رسیده و وقتش برای انجام عمره تمتع ضیق است که اگر اینها را کنار هم بگذاریم می توان از مجموع این ادله و روایت یک قاعده کلی استنباط کردبه این نحو که هر کسی که اعمال ما قبل از حجش را بخاطر عذری انجام نداده و معذور باشد چه به جهت عدم قدرت بر آنها و چه به جهت عدم تکلیف

مثال:

مثل عبد که در روایت عمار آمده است بازهم قادر بر ادراک حج و انجام وظیفه اش می باشد البته در صورتی که مشعر را ادراک بکند و فرقی نمی کند معذور بودن به جهت نرسیدن و عدم قدرت یا حایض شدن زن باشد و یا مکلف نبودن عبد در زمان قبل از عتقش

ص: ۳۱۸

الغاء خصوصیت:

از این نکته می توان به صبی هم – که معذور بوده و قبل از بلوغش مکلف نبوده است – تعدی کرد و الغاء خصوصیت نمود و از این نکته تعمیم استفاده کرد با ملاحظه صحیحه معاویه عمار که در عبد وارد شده است و همان قاعده (من ادرك احد الموقفین فقد ادراك الحج) در آن آمده است عرفیت پیدا می کند و در حقیقت این روایات متعلق تکلیف و وظیفه شرعی را توسعه می دهد و مانند روایت (من ادرک رکعه من الصلاه فقد ادرک الصلاه)((۱)) است که موضوع قدرت بر امر ادائی را احراز می کند و امر شامل او می شود و در این صورت امر ادائی را امتثال کرده است

وظیفه نهایی مکلف:

پس اگر مکلف در اینجا هم بتوان مشعر را درک کند تکلیف به حج بر او فعلی است و اگر آن را انجام دهد حج خود را درک کرده است باقی می ماند عمره که اگر انجام نداده باشد باید انجام دهد و اگر انجام داده است در صورت عدم احتمال فقهی لزوم اعاده عمره مفرده مجزی خواهد بود و الا احتیاطا دو مرتبه انجام دهد و مجزی از حجه الاسلامش خواهد شد و این دلیل موسع و حاکم است بر دلیل وجوب حجه الاسلام و این یک وجه دیگری است برای اثبات اجزای حج صبی در صورتی که قبل از مشعر بالغ شد می گردد.

عتق عبد قبل از مشعر / حج عبد / کتاب الحج / عبادات / فقه ۹۳/۱۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

ص: ۳۱۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۱۸، أبواب المواقیت، باب ۳۰، ط آل البیت.

موضوع: عتق عبد قبل از مشعر/ حج عبد/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه

مرحوم سید(رحمه الله) بعد از این که در شرط دوم بیان فرمود که حج عبد در صورتی که عبد قبل از مشعر آزاد شود مجزی است سپس وارد اموری می شوند که به برخی از این امور در بحث صبی نیز اشاره کردند و فرمودند که اگر از روایات اجزاء قبل از مشعر تعدی کردیم به بحث صبی که قبل از مشعر بالغ شده است ; این بحث ها در آنجا نیز مطرح است ایشان می فرماید: (و یبقی الکلام فی أمور أحدها هل یشترط فی الإجزاء تجدید النیه للإحرام بحجه الإسلام بعد الانعتاق فهو من باب القلب أو لا- بل هو انقلاب شرعی قولان مقتضی إطلاق النصوص الثانی و هو الأقوی فلو فرض أنه لم یعلم بانعتاقه حتی فرغ أو علم و لم یعلم الإجزاء حتی یجدد النیه کفاه و أجزأه) (۱)

امر اول:

اینکه این حج که از حجه الاسلام مجزی است آیا بنابر مشهور لازم است که عبد و یا صبی تجدید احرام و نیت کنند و یا

خیر؟ و در اینجـا از دو جهت بحث تجدیـد مطرح است یکی این که آیا تجدیـد نیت احرام هم واجب است؟ چرا که آن احرام که سابق برای حج ندبی بسته بوده پس باید از اول احرام را تجدید کند و آن احرام سابقش مکفی نیست .

نیت مابقی اعمال:

یکی هم این که آیا از این به بعـد بقیه مناسک را باید با نیت وجوب انجام دهد یا همان نیت سابق حج اسـتحبابی کافی است؟ و از مرحوم شـیخ(رحمه الله)در خلاف نقل شـده است که قائل به تجدیـد نیت احرام شده است و از محقق(رحمه الله) در معتبر نیز نقلی شده است که قائل به لزوم تجدید نیت وجوب شده اند و از مرحوم شـهید(رحمه الله) در دروس مطلق تجدید النیه نقل شده است لذا مرحوم سید(رحمه الله)می فرماید آیا این جا از باب قلب است پس تجدید نیت می خواهد

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۳۵۳، ط.ج.

مثال:

مثل زنی که حائض می شود و نمی توانـد عمره تمتع را انجام دهـد و بایـد نیتش را به حـج افراد مبـدل کند و این جا نیز از آن بـاب است و وظیفه اش عوض شـده است و یـا این جـا از بـاب انقلاب شـرعی و تبـدّل قهری است و خودبخود حـج نـدبی اش منقلب می شود به حجه الاسـلام و دیگر نیت قلب لازم نیست نه در احرام و نه در وجوب نظیر روایاتی که در باب عمره مفرده آمـده است که می فرمود اگر کسـی در ماه حـج عمره مفرده را انجام داد ولی اگر بخواهـد در مکه بماند و قاصد انجام اعمال حج باشد، خود عمره مفرده او به عمره تمتع منقلب می شود.

مقتضای اطلاق نصوص:

سپس می فرماید مقتضای اطلاق نصوص اجزاء این دومی است و اثر دیگر انقلاب شـرعی آن است که اگر جهلا تجدید احرام نکرده و به موضوع - یعنی عتق - و یا به حکم - یعنی اجزاء - جهل داشـته باشـد حجش به حجه الاسـلام مبـدل می شود و اما بنـابر قلب یـا باطـل است و یـا حـج نـدبی واقع می شود و مرحوم سـید(رحمه الله)چون قائل به انقلاب می شود می فرمایـد (فلو فرض أنه لم یعلم بانعتاقه حتی فرغ أو علم و لم یعلم الإجزاء حتی یجـدد النیه کفاه و أجزأه) ایشان در این مسـئله به تجدید نیت احرام تصریح کرده اند و دیگر متعرض تجدید نیت وجوب نشده است و برخی تفصیل داده اند که دیگر نیازی به احرام نیست ولی بقاءً باید اعمال را با نیت وجوب انجام دهد و لازم است که یا قصد حجه الاسلام کند و یا قصد وجوب ، که آن هم کافی است .

مقتضای تحقیق:

مقتضای تحقق در این مسئله این است که ببینیم روایات اجزا چه نفشی دارند زیرا که نتیجه ، طبق مبانی در باب اجزا و عدم اجزا حج صبی و یا عبد از حجه الاسلام ، فرق می کند و قبلاً گذشت که در آنجا دو مبنا وجود دارد

مبنای اول:

مبنای اول این بود که مقتضای قاعده اولی در حج صبی و حج عبد اجزا است که اگر روایات عدم اجزاء نبود حج صبی مجزی بود از حجه الاسلام ولی آن روایات اطلاقات اولیه اجزاء را قید زده است

مبنای دوم:

مبنای دیگر آن بود که مقتضای قاعده عدم اجزاء است و روایات عدم اجزاء طبق قاعده است حال یا به جهت تعدد حقیقت حج واجب از حج ندبی که برخی قائلند و یا بخاطر مطلبی که ما عرض کردیم که شرط وجوب - که بلوغ و حرّیت است - در واجب هم شرط شده است و اگر حقیقت حج هم یکی باشد حج واجب بر فاقد شرط صادق نیست و مجزی نخواهد بود .

تصویر مسئله بر مبنای اول:

حال اگر مبنای اول را قبول کردیم طبق این مبنا ، دو روایت اجزا عتق قبل از مشعر در حقیقت آن روایات عدم اجزا را قید می زند به اینکه حریتی که شرط در حج واجب است حریت قبل از مشعر است نه بیشتر از آن پس معتبره شهاب و معاویه بن عمار مقید روایات مانعیت حریت است که مقید قاعده است که وقتی آنها را مختص کند به عبودیت تا بعد از مشعر اجزا در مانحن فیه طبق قاعده درست می شود زیرا که مقتضای قاعده اجزا بود و دیگر نیازی به تمسک به اطلاق این در روایات از نظر تجدید نیت نداریم فلذا اگر همان مستحب را به اتمام رساند حجه الاسلام واقع می شود و نیازی به تجدید نیت نیست و همان قاعده می گوید مجزی است از حجه الاسلام و این در حقیقت نه از باب قلب است و نه انقلاب بلکه اجزای چنین حجی از ابتدای امر بوده و طبق قاعده اولی است پس بنا براین مبنا، حکم این مسئله روشن است .

ص: ۳۲۲

تصویر مسئله بر مبنای دوم:

اما اگر منبای دوم را اختیار کردیم که علی القاعده حج عبد و صبی مجزی نیست زیرا که دو حقیقت است و یا اگر حقیقت واحده است در وجوب آن شرطی اخذ شده است که باید این حج بعد از شرط وجوب واقع شود یعنی لازم است که بعد از بلوغ و عتق باشد تا حجه الاسلام واقع شود در غیر این صورت مجزی از حج واجب نیست و چنانچه بخشی از آن هم قبل از عتق یا بلوغ انجام گیرد باز هم مصداق واجب قرار نمی گیرد بلکه باید تمام مناسک بعد از بلوغ و عتق واقع شود تا مصداق واجب شود طبق این مبنا به این دو روایت اجزاء نیاز داریم و در حقیقت این دو روایت که در این مسئله آمده است برخلاف قاعده می شود که باید دید مفاد این روایت چقدر خلاف قاعده را ثابت می کند و اگر روایات از این جهت مجمل شد مقتضای قاعده بطلان حج سابق و عدم اجزا است مگر اینکه تجدید نیت کند و حج افراد بجا آورد و الا بدون تجدید نیت حج واجب واقع نمی شود بلکه یا حج ندبی واقع می شود و یا باطل است لهذا لازم است طبق این مبنای دوم ملاحظه کرد که مفاد این روایات چیست.

مفاد روایت:

اگر بگوییم مفاد این روایات بیش از این نیست که اگر عبد قبل ار مشعر آزاد شود می تواند حجه الاسلام را درک کند و بیش از این دلالت ندارد، این معنا بر اجزا احرام قبل از عتق دلالت نمی کند بلکه قدر متیقنش همان دلالت بر قلب است نه انقلاب یعنی وظیفه اش این می شود که حج واجب را انجام دهد - ولو با حج افراد - نظیر کسی که معذور بوده و نتوانسته عمره تمتع را انجام دهد پس در این صورت تجدید احرام حجه الاسلام واجب است فضلا از تجدید نیت

اشکال مستفاد از روایت:

شاید برخی از علما که در این جا بر متن حاشیه زده و اشکال نموده اند از روایت همین نکته را استفاده کرده اند و اما اگر گفتیم که ظاهر دو روایت خصوصا معتبره شهاب بیش از این مقدار است و مفادش این است که حجی را که عبد مشغول آن شده است همان از حجه الاسلام مجزی می گردد قهراً روایت بر این مطلب دلالت می کند که نیازی به تجدید احرام نیست و ظاهر معتبره شهاب همین است زیرا که در آن تعبیر به (يُجْزِی عَنِ الْعَبْدِ حجه الاسلام) آمده است که ظهور دارد در اثنینیت مجزی از مجزی عنه و اگر مقصود این بود که وظیفه و تکلیفش حجه الاسلام است که باید آن را انجام دهد این از باب اجزاء حج و احرام سابقش نیست بلکه عدم اجزاء آن و لزوم اعاده آن و انجام حجه الاسلام از ابتداء است و دیگر کلمه اجزا تعبیر صحیحی نیست چون عملی از عمل دیگری مجزی قرار نگرفته است

نتیجه:

پس تعبیر (يُجْزِی عَنِ الْعَبْدِ) که در روایت شهاب آمده است این جا نافع است و به طور روشن دلالت می کند بر این نکته حج و احرام سابقش با همان نیت سابقی که انجام داده است مجزی از حجه الاسلام است و این ظهور وضعی کلمه اجزای در صحیحه شهاب است که مفادش بیش از مفاد روایت معاویه بن عمار می باشد و این بیش از اطلاق است و ظهور وضعی همان تعبیر به اجزاء است البته نسبت به لزوم تجدید احرام و نیت حجه الاسلام و اما این که نسبت به بقیه مناسک حج بقاء نیت وجوب و حجه الاسلام لازم است یا خیر از این جهت می توان به اطلاق صحیحه شهاب تمسک کرد که چنین اطلاقی نیز در روایت موجود است و الا لازم بود امام(علیه السلام) به آن اشاره می فرمود و اجزاء را به صورت نیت وجوب مقید می کرد و طبق اطلاق مذکور این اثر هم بار می شود که اگر به موضوع انعتاق و یا به حکم اجزاء جاهل بود و حج را با همان نیت انجام دهد باز هم مجزی است بنابر این نفی می شود هم لزوم تجدید احرام و هم نیت وجوب بقاء.

ص: ۳۲۴

تفصیل:

بعضی هم تفصیل داده و گفته اند که اگر جاهل باشد به موضوع یا حکم، اینجا روایت شهاب اطلاق دارد و شامل آن است اما اگر عمدا نیت وجوب وتجدید احرام نکند روایت منصرف از فرض علم و عمد است .

رد تفصیل:

لکن این تفصیل وجهی ندارد بلکه نسبت به عدم لزوم تجدید احرام کلمه (اجزاء) بر آن دلالت دارد و اطلاق اجزاء عدم لزوم نیت وجوب نسبت به افعال حج را نفی می کند و دلالت دارد بر این که چه عالم باشد و چه جاهل همان حج مجزی است و الا لازم بود که اینگونه می گفت: باید نیت را تجدید کند .

اطلاق مرحوم سید صحیح است:

پس اطلاقی که مرحوم سید(رحمه الله) می فرماید صحیح است ولی تجدید نیت وجوب را بقاءً نفی می کند واما نفی لزوم تجدید احرام که ایشان فقط به آن اشاره کرده نیاز به اطلاق ندارد بلکه تعبیر یجزی، در کفایت احرام سابق ظهور دارد.

اشکال:

ممکن است کسی بگوید اگر از تعبیر یجزی، اثنینیت استفاده کردید این دلیل می شود براین مطلب که حج ندبی حقیقتی غیر از حج وجوبی است لذا این از آن مجزی شده است.

رد اشکال:

این مطلب هم درست نیست زیرا در صدق اجزاء، لازم است اثنینیت آنچه که واقع شده از آنچه که واجب است، باشد و بنابر وحدت حقیقت دو حج ندبی و وجوبی بازهم حج ندبی شروع شده غیر از حج وجوبی است چون که فاقد شرطش است که آن شرط، وقوع تمام اجزائش بعد از عتق می باشد و نیازی نیست که حقیقت آنها هم با یکدیگر متباین باشد و این روشن است.

۹۳/۱۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع:

مرحوم سید(رحمه الله) می فرماید: (الثانی: هل یشترط فی الإجزاء کونه مستطیعاً حین الدخول فی الاحرام او یکفی استطاعت من حین الانعتاق اولا یشترط اصلا؟ اقوال أقواها لاخیر لاطلاق النصوص و انصراف الاستطاعه عن المقام)((۱)).

بحث دوم: که در رابطه با عبدی که آزاد شده است قبل از احد الموقفین و همچنین صبی ای که بالغ شده است بنابر تعمیم این حکم به صبی همان گونه که مشهور تعمیم داده اند، این است که آیا در تحقق اجزا از حجه الاسلام شرط است که عبد عتق شده مستطیع هم باشد و اگر مستطیع نباشد مجزی نیست و بعد از استطاعت دو باره باید حجه الاسلام را بجا آورد و اگر استطاعت شرط است از کجا شرط است اینکه از قبل از احرام باید مستطیع باشد و یا از جائی که آزاد شده است استطاعتش در حد رفت و برگشت باشد و باید هزینه اکمال حج و برگشت به شهر خودش را دارا باشد یا این که اصلا استطاعت برای او شرط نیست و حال که آزاد شد می تواند حج را انجام دهد و این حجش، واجب و حجه الاسلام است که سه قول در مساله هست.

اقوال: برخی قائل به قول اولی شده اند که شاید ظاهر شهید(رحمه الله)در دروس((۲)) همین است و برخی قائل به قول دومی شده اند که مرحوم شهید ثانی(رحمه الله) قائل به این شده و همچنین مرحوم نراقی(رحمه الله)در مستند((۳)) و برخی هم مثل صاحب جواهر(رحمه الله)((۴)) و مصنف قائل به قول سوم شده اند که اصلا استطاعت در اینجا شرط نیست و مرحوم سید(رحمه الله)بر مدعای خودش - که قول سوم است - به دو دلیل استدلال می کند یکی عدم مقتضی و دیگری وجودمانع.

ص: ۳۲۶

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۳۵۴.

۲- . الدروس الشرعیه، شهید اول، ج۱، ص۳۰۹.

۳- . مستند الشیعه، احمد بن محمد مهدی نراقی، ج۱۱، ص۲۳.

۴- . جواهر الکلام، محمد حسن نجفی جواهری، ج۱۷، ص۲۳۲.

استدلال قول عروه:

دلیل اول: اما عدم مقتضی ، چون ادله استطاعت منصرف است از این صورت و این ادله ناظر به کسی است که از مکه دور است و کسی که در مکه است و در خود احدالموقفین بالغ یا آزاد شده است مشمول ادله استطاعت نخواهد بود و ادله شرطیت استطاعت در حجه الاسلام از این جا منصرف است.

دلیل دوم: اما وجود مانع و مقید، آن است که همان دو روایتی که دلیل بر اجزا بود مطلق بودند و می گفتند یجزی عن العبد حجه الاسلام و نگفته بود که اگر این عبد بعد از عتق مستطیع باشد حجش مجزی است پس در مانحن فیه این دو روایت مقید اطلاقات اولیه شرط استطاعت می شوند و می فرمایند که اگر عبد روز و یا شام عرفه عتق شد مطلقا حجش از حجه الاسلام مجزی است پس اگر بعد هم مستطیع شد نیازی به اعاده نیست چون حجه الاسلام را انجام داده است به هر دو دلیل مرحوم سید(رحمه الله)اشکال شده است.

اشکال دلیل اول: اما در دلیل اول که ادله استطاعت مشعر است به کسی که در شهر خودش است و استطاعت از آنجا است و از کسی که در عرفه مکلف – بالغ – یا آزاد بشود منصرف است تمام نمی باشد زیرا ادله ای داریم که گفته است اگر کسی که مستطیع نبوده هم به عرفات برسد باز حجش حجه الاسلام نیست و حالِ این عبد آزاد شده هم حال همه افراد آزاد و حرهای دیگر است که مشمول این حکم می شوند که تا مستطیع نباشند حجشان حجه الاسلام نیست چه از ابتدا حر باشد و چه عبدی باشد که قبل از مشعر آزاد شده است پس مقتضی شرطیت استطاعت تام است .

اشکال دلیل دوم: مانع هم مفقود است چون درست است که در دو روایت قید (ان کان مستطیعا) نیامده است ولی نمی شود به این اطلاق هم تمسک کرد چون این اطلاق، در مقام بیان از ناحیه شرطیت حریت است و می خواهد بگوید حریت قبل از احدالموقفین کافی است و در مقام بیان از همه جهات و شروط دیگر نیست و الا اگر مثلاً این شخص بعد از آزادیش مجنون شد آیا باز با این اطلاق می توان گفت که حجش مجزی است یا خیر؟ قطعاً چنین نیست بنابراین، این اطلاق در مقام بیان همه شرایط نیست تا بگوییم چون که از ذکر آنها ساکت شده است شرطیت استطاعت را نفی کنیم و لذا اکثر محشین گفته اند که اقوا این است که استطاعت شرط است ولی نه استطاعت از اول و قبل از احرام بلکه باید از جایی که این عبد آزاد شده و مکلف به حج می شود مستطیع باشد.

نظر استاد:

آیات: بعید نیست که کلام مرحوم سید(رحمه الله)تمام باشد زیرا که انصراف آیه مبارکه از ما نحن فیه خیلی روشن است (وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)((۱)) چون که ظاهر تعبیر (مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلا) استطاعت طریق الی الحج است چون هم معنای لغوی سبیل و هم تفسیر شده است به تخلیه السرب که همان سلوک طریق است پس ناظر به استطاعت مالی رفتن و برگشتن است که مکلف واجد آن بوده است أما کسی که انجام حج واجبش در زمان فعلیت وجوب نیاز به طی طریق و سبیل ندارد و قبل از ایام حج مکلف نبوده و او را به آن مکان بردند و در شام عرفه آزاد شده است و یا صبی، بالغ و مکلف شده است و دیگر برای حج نیازی به طی طریق ندارد مشمول این شرطیت نیست و چنین شخصی از زمان وجوب، استطاعت ذاتی دارد و فقط باید حج را انجام بدهد و برای ادای حج غیر از ادای مناسک عمل دیگری لازم نداری فلذا عدم شمول شرطیت ذکر شده در آیه برای چنین فردی روشن است پس اگر بخواهیم از آیه استفاده شرطیت کنیم خیلی مشکل است .

۱- . سوره آل عمران، آیه ۹۷.

روایات: اما روایاتی که در آنها گفته شده است کسی که مستطیع نیست اگر به مکه برسد باز هم حجش حجه الاسلام نیست و چه فرقی است بین احرار و این شخصی که در اثنا حر می شود این روایات هم تفسیر آیه است و تنها در مقام بیان تفسیر و تحدید استطاعت در آیه وارد شده است که استطاعت به معنای قدرت عقلی نیست بلکه ملک زاد و راحله است و نمی خواهد شرطیت را از استطاعت طریق توسعه بدهد بلکه همان استطاعت سیر طریق را که در آیه آمده است مشخص می کند که باید به نحو ملک، هزینه آن رفت و آمد و یا بذل آن باشد پس روایات هم ناظر به کسی است که دور از مکه است و آن که دور است حجه الاسلام بر او نیست حتی اگر متسکعاً هم به مکه برسد و اعمال را انجام دهد چون ملک هزینه رفت و برگشت را نداشته حجش مصداق حجه الاسلام نیست و شامل کسی که وقتی که مکلف می شود و در خود عرفات و مشعر هست، نمی گردد و شامل این مورد نمی شود.

به عبارت دیگر روایات شرطیت استطاعت ناظر است به کسی که لولا شرط الاستطاعه مکلف بود به طی طریق و رفتن به حج و برگشتن از آن فلذا لازم است استطاعت مالی این سفر را دارا باشد تا مکلف شود به حجه الاسلام و اگر نداشته باشد حتی اگر به مکه برود و حج را انجام دهد حجه الاسلام نخواهد بود اما کسی که خودش در زمانی که مکلف می شود در عرفه حاضر است و غیر از انجام اعمال حج، از ابتدا تکلیفی متوجه او نمی شود مشمول اطلاق آن روایات هم نیست و شاید این، بیش از انصراف باشد و این دعوی قابل قبول است که چنین اطلاقی در این روایات نیست ولذا بعضی شرطیت استطاعت را در حج افراد و کسی که خانه اش در مکه است هم انکار کرده اند که بحث آن بعداً خواهد آمد فلذا ادعای انصراف قابل قبول است و همین وجه برای اجزاء کافی است حتی اگر اطلاق روایت اجزاء تمام نباشد .

ص: ۳۲۹

مطلب بعد: باقی می ماند وجه دوم ایشان که فرمود روایت اجزاء هم اطلاق دارد در این اطلاق اشکال شده بود که روایات اجزاء در مقام بیان از ناحیه شرط حریت است نه سایر شرایط و این که اگر عبد، قبل از احد الموقفین حر شده باشد کافیست و ناظر به توسعه از این جهت است.

نظر استاد: اصل این اشکال قابل قبول است ولی یک نکته ای در این جا است که شاید نتیجه اطلاق را درست کند و به نفع صاحب جواهر(رحمه الله)و مرحوم سید(رحمه الله)می باشد و آن این که معمولاً عبدی که آزاد می شود و در فروض متعارف، نه در زمان عبودیتش ملکی دارد و نه بعد از این هم که آزاد می شود زاد و راحله خواهد داشت پس اگر هزینه زاد و راحله برای اجزاء حجش شرط بود باید امام(علیه السلام)آن را در جواب ذکر می کرد چون این فرض فرض نادری است و مثل جنون نیست که عروضش نادر و خارج از مورد سؤال است و اصلاً در فرض عروض جنون نمی تواند بقیه اعمالش را انجام دهد بنابراین بعید است که اطلاق در روایت به این جهت که گفته شد تشکیل شود که اگر استطاعت عبد آزاد شده در اجزاء حجش لازم بود باید امام(علیه السلام) آن را بیان می فرمود و اقلاً باید می گفت که اگر مولایش هزینه برگشت از سفرش را بذل کرده است حجش مجزی بود و چون نگفته است این سکوت شبیه موارد اطلاق مقامی می شود که دلالت بر عدم شرطیت استطاعت می کند و قیاس آن به عدم اطلاق برای نفی شرطیت عقل مع الفارق است .

ص: ۳۳۰

بله، اگر عبـد در میقات مثلاً آزاد شـده باشـد که با مکه فاصـله داشـته باشـد اسـتطاعت رفت و برگشت از آنجا شـرط است اما کسـی که در مکه یا عرفات عتق شـده است اسـتطاعت نسبت به او شـرط نیست البته احتیاط در این است که اگر بعـد از حج، مستطیع شود مجدداً حجه الاسلام را انجام دهد یعنی لازمه فتوای کسانی که قائل به شرطیت استطاعت هستند عدم وجوب حج مـذکور بر او است و این که می توانـد آن را انجام ندهـد - با قطع نظر از وجوب اتمام حج ندبی - و اگر انجام نداد حج بر او مستقر نمی شود و اینکه بایـد آن را به نیت حـج استحبابی انجام دهـد و بایـد در صورت اسـتطاعت، بعـد از حج مجدداً حجه الاسـلام را بجـا آورد و لازمه فتوای مرحوم سیـد(رحمه الله)وجوب ادای این حـج به عنوان حجه الاسـلام است زیرا که بر وی واجب شده است و اگر انجام ندهد وجوب حج بر او مستقر شده است و احتیاط در جمع میان دو حکم است.

مساله سوم/ وجوب حج/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مساله سوم/ وجوب حج/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه

مرحوم سیـدرحمه الله می فرماید)الثالث: هل الشـرط فی الإجزاء إدراک خصوص المشعر سواء أدرک الوقوف بعرفات أیضا أو لا أو یکفی إدراک أحـد الموقفین فلو لم یـدرک المشـعر لکن أدرک الوقوف بعرفات معتقا کفی قولان الأحوط الأول کما أن الأـحوط اعتبـار إدراک الاختیـاری من المشـعر فلا یکفی إدراک الاضـطراری منه بل الأحوط اعتبار إدراک کلا الموقفین و إن کان یکفی الانعتاق قبل المشعر لکن إذا کان مسبوقا بإدراک عرفات أیضا و لو مملوکا) (۱)

ص: ۳۳۱

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۳۵۴.

امر سوم: این است که در اجزاء حـج عبـد چنانچه قبل از مشـعر عتق شود آیا ادراک مشـعر لازم است و یا ادراک احدالموقفین کافی است که اگر توانست عرفات را درک کند ولی نتوانست مشـعر را درک کند باز هم مجزی باشد یا نه؟ و آیا لازم اسـت وقوف اختیاری مشعر را درک کند یا اضطراری آن هم کافی است ؟

حکم مساله: مرحوم سیدرحمه الله از هر دو جهت احتیاط کرده است یعنی هم از نظر این که خصوص مشعر را باید درک کند تـا از حجه الاسـلام مجزی باشـد می فرمایـد)الأـحوط الأـول(یعنی احـوط قـول اول است که ظـاهر شـرایع هم همین است که فرموده است باید مشـعر را درک کند و اگر مشعر را درک نکند و فقط عرفات را درک کند مجزی نیست و هم از نظر وقوف اختیاری باید اختیاری مشـعر را درک کند و درک وقوف اضطراری آن کافی نیست و مرحوم سیدرحمه الله بعد از بیان آن دو احتیاط می فرماید)بل الأحوط اعتبار إدراک کلا الموقفین و إن کان یکفی الانعتاق قبل المشـعر لکن إذا کان مسبوقا بإدراک عرفات أیضا و لو مملوکا(یعنی احتیاط بالاتری را می فرماید که احوط این است که هر دو موقف را درک کند به این معنا که موقف اختیاری عرفات را هم درک کند ولو این که مملوکا درک کرده باشد تا مجزی از حجه الاسلامش شود.

ریشه بحث: منشا این اختلاف این است که اگر ما باشیم و روایت شهاب که در آن آمده است که عبد عشیه عرفات - یعنی شام عرفات - آزاد شده است و امام علیه السلام در جواب فرموده است)یجزی عن العبد حجه الاسلام(قدر متیقن این روایت همان احتیاط اخیر مرحوم سیدرحمه الله است چون کسی که شام عرفات آزاد بشود قهرا مشعر را درک می کند و فرض متعارفش هم این است که اختیاری مشعر را درک می کند و سوال سائل هم ناظر به ناحیه حریت بوده است نه عجز از ادراک و از آنجا که در روایت تعبیر به)یجزی(آمده است ظاهرش آن است که عبد هم به حج مشغول بوده است یعنی محرم گردیده است نه این که از زمان حضورش در عرفات درصدد احرام بستن است

ص: ۳۳۲

پس قدر متیقن آن است که عرفات را مملوکا درک کرده است و در اینجا از عجز سؤال نشده است پس ما باشیم و این روایت قدر متیقن مفاد آن همین احتیاط در احتیاط مرحوم سیدرحمه الله است که باید عرفات را هم درک کند ولو مملوکا و اختیاری مشعر هم درک کند و این روایت بیش از این اقتضا نمی کند و تعبیر مطلق در این روایت نیامده است که ادراک هر یک از دو موقف برای اجزاء کافی است تا بتوان به آن تمسک کرد و شاید همین منشا احتیاط مرحوم سیدرحمه الله شده است لیکن تعبیر روایت معاویه بن عمار فرق می کند و اشخاصی که به قول دوم قائل شده اند خواسته اند از آن تعبیر استفاده اطلاق نمایند زیرا که روایت معاویه بن عمار این چنین می فرماید:

)وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَهَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام مَمْلُوکٌ أُعْتِقَ يَوْمَ عَرَفَهَ قَالَ إِذَا أَدْرَکَ أَحَدَ الْمَوْقِفَيْنِ فَقَدْ أَدْرَکَ الْحَجَّ) (۱) این تعبیر و فقره که فرمود:)إِذَا أَدْرَکَ أَحَدَ الْمَوْقِفَيْنِ(اطلاق دارد که اگر مشعر را هم درک نکرد ولی عرفات را درک کرد مجزی است زیرا که ادراک احدالموقفین بر آن صادق است و این ادراک هم، بر اعم از ادراک وقوف اختیاری و یا وقوف اضطراری حمل می شود گرچه برخی گفته اند که منصرف است به وقوف اختیاری فلذا ممکن است کسی از روایت دوم نسبت به هر دو جهت اطلاق استفاده کند و خود این تعبیر را یک قاعده کلی بداند که)إِذَا أَدْرَکَ أَحَدَ الْمَوْقِفَيْنِ فَقَدْ أَدْرَکَ الْحَجَّ(.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج۱۱، ص۵۲(۱۴۲۱۸).

اشکال به استدلال: مرحوم صاحب جواهررحمه الله و دیگران - که قائل به قول اول شدند - این استدلال را جواب داده اند و فرموده اند این تعبیر امام علیه السلام)اِذَا أَدْرَکَ أَحِدَ الْمَوْقِفَیْن(در جواب سوال سائل آمده است و سائل هم سوالش از عجز عبد پس از حریت و آزاد شدن نبوده است بلکه از ناحیه عدم حریت عبد سؤال کرده است و فرض کرده که روز عرفه آزاد شده در این جا فرض عجز را اصلاً مطرح نکرده است؛ پس سوال از عدم ادراک به سبب عجز نیست بلکه در سوالش فرض عمل و ادارک شده است ولیکن حر نبوده است مگر بعد از وقوف در عرفات و می خواسته بدانند که آیا این حریت در اثناء کافی است یا خیر ؟

در این صورت معنای این تعبیر)اِذَا أَدْرَکَ أَحِدَ الْمَوْقِفَیْنِ(این می شود: حر شدن قبل از احدالموقفین با انجام وقوف اختیاری و ما بعدش از اعمال و به احدالموقفین تعبیر کرده است تا عتق در شام عرفات را هم در بر گیرد و بگوید آن هم کافی است و اگر وقوف عرفات هم تمام شده باشد باز هم)أَدْرَکَ أَحَدَ الْمَوْقِفَیْن(از لحاظ حریت است بنابراین، این تعبیر)اِذَا أَدْرَکَ أَحَدَ الْمَوْقِفَیْن(ناظر است به حریت قبل از احدالموقفین که هر جا حریت قبل از احد الموقفین واقع شده و اعمال بعد آن را انجام دهد حج را درک کرده است فلذا تعبیر)اِذَا أَدْرَکَ أَحَدَ الْمَوْقِفَیْن(ظهور پیدا نمی کند در مسأله عدم ادراک احدالموقفین به سبب عجز و ادراک موقف دیگر تا در اینجا اطلاق درست شود و دلالت کند بر کفایت آن و لا اقل از اجمال روایت از این جهت است.

ص: ۳۳۴

پس نمی توانیم از این روایت هم استفاده اطلاق نماییم که اگر عبدی حر شد و یا صبی بالغ شد و پس از آن از احدالموقفین عاجز گردید ولیکن دیگری را ادراک کرد حجش مجزی است و این اشکال صحیحی است ولی یک مسئله و تقریب دیگری در اینجا موجب اطلاق می شود که حاصلش آن است که این دو روایت ناظر به شرط حریت است و می خواهد شرط حریت را توسعه دهد که حریت در اثنا هم مثل حریت از اول کافی است و چنین مکلفی که قبل از احد الموقفین حر شود تکلیفش مثل بقیه حرها می گردد و در حقیقت این دو روایت اطلاقات عدم اجزاء حج عبد را قید می زند که اگر ما بودیم و آن روایات گفتیم حریت از ابتدا، شرط است و این دو روایت می گوید حریت در اثنا و قبل از احد الموقفین هم کافی است و در حقیقت شرط حریت را توسعه داده و مانعیت مملوکیت را تضییق کرده است .

نتیجه: بنابراین از روایاتی که خواهد آمد و دلالت می کند که ادراک اضطراری مشعر با اضطراری عرفات و یا اختیاری مشعر کافی است، نسبت به این عبد آزاد شده نیز اطلاق استفاده خواهد شد و اگر آنجا گفتیم ادارک احد الموقفین کافی است در اینجا نیز بایدقائل به کفایت شویم زیرا آن روایات در مطلق مکلف حر آن را کافی دانسته است و شامل این جا هم می شود چون که ظاهر این دو روایت آن است که حکم این حر در ادراک حج مثل حکم بقیه احرار است که اگر قادر بر ادراک مشعر نبود ولی بر ادراک اضطراری آن قادر بود اگر در این مورد قائل شدیم که مجزی است، اینجا هم مجزی هست و اگر گفتیم مجزی نیست این جا هم این گونه است و بنابر این ظهور، دیگر احتمال فرق بین این حر که در اثنا حج آزاد شده است با بقیه احرار از جهت وظیفه اش پس از حریت نیست.

ص: ۳۳۵

نظر استاد: در نتیجه اشتراط خصوص ادراک اختیاری مشعر با اختیاری عرفات پس از حریت لازم نیست که این استظهار درستی است که این روایات می خواهد شرط حریت را توسعه دهد و حکمی را که برای سایر احرار ثابت است، به این عبد آزاده شده بلحاظ زمان بعد از حریتش سرایت بدهد البته عقلاً ممکن است حکم این عبد فرق داشته باشد چون که اگر از ابتداء حر می بود شاید اختیاری هر دو را درک می کرد لیکن این احتمال عرفاً در حکم عبد آزاد شده پس از آزادی، دخیل نیست بله، اگر ادراک موقف عرفات تنها و یا با اضطراری مشعر برای احرار کافی باشد نسبت به عبد هم باید هر دو پس از حریت باشد و ادراک عرفات به تنهایی در حال مملوکیت و یا با اضطراری مشعر، کافی نخواهد بود که این خارج از فرض است.

بنابراین، این احتیاط مرحوم سیدرحمه الله یک احتیاط استحبابی خواهد شد نه لزومی همچنین این که فرموده است احتیاطاً باید وقوف عرفات را هم ولو مملوکا درک کند این هم مبتنی است بر این که دو روایت را مختص به جایی بدانیم که عبد قبل از آزاد شدن محرم بوده به احرام حج ندبی و ما قبلاً گفتیم که بعید نیست از روایت معاویه بن عمار اطلاق استفاده کنیم برای عبدی که احرام نبسته لیکن در عرفه آزاد شده باشد بنابر این احتیاط مذکور هم استحبابی است.

موضوع مساله چهارم/ وجوب حج/ كتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: موضوع: مساله چهارم/ وجوب حج/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه

(الرابع هل الحكم مختص بحج الإفراد و القران أو يجری فی حج التمتع أيضا و إن كانت عمرته بتمامها حال المملوكيه الظاهر الثانی لإطلاق النصوص خلافا لبعضهم فقال بالأول لأن إدراك المشعر معتقا إنما ينفع للحج لا للعمره الواقعه حال المملوكيه و فيه ما مر من الإطلاق و لا يقدح ما ذكره ذلك البعض لأنهما عمل واحد هذا إذا لم ينعتق إلا فی الحج و أما إذا انعتق فی عمره التمتع و أدرك بعضها معتقا فلا يرد الإشكال) (۱)

ص: ۳۳۶

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۲، ص۴۲۵، ط.ج.

توضیح: مرحوم سیدرحمه الله در جهت چهارم می فرماید بنابر اجزا در حج عبدی که قبل از مشعر آزاد شده و یا صبی که قبلش بالغ شده است - بنابر الحاق صبی به عبد - آیا اجزا از حج افراد و قران است و یا اجزا از حج تمتع هم هست ؟ یعنی این اجزا از حجه الاسلام کسی هم که وظیفه اش حج تمتع است، می باشد و نیز عمره اش در حال مملوکیت انجام گرفته، مجزی است و یا قائل می شویم که این نصوص می گوید فقط حج او مجزی است که برخی قائل شدند که از این نصوص استفاده می شود که فقط حجش مجزی است نه عمره تمتع.

حکم مساله: که ایشان جواب می دهد اطلاق نصوص شامل حج تمتع با عمره اش می گردد چون هر دو یک عمل هستند و

مضافاً به این که این مطلب در جایی است که در اثنا بعد از عمره تمتع آزاد شده است اما اگر در اثنا عمره آزاد شد اصل اشکال هم وارد نیست .

سایر اقوال: در اینجا محکی از شیخ رحمه الله در خلاف (۱) ، و علامه رحمه الله در تذکره (۲) ، و خیلی از فقها قول دوم است یعنی حج تمتع را هم شامل می شود و مرحوم شهیدرحمه الله در دروس، (۳) گفته است که ظاهر فتاوی هم همین است ولی از مرحوم کاشف اللثام رحمه الله (۴) ، خلاف این نقل شده است در صبی و مجنونی که قبل از مشعر بالغ و عاقل شده باشند و گفته است که بیش از این ثابت نمی شود که از حج او مجزی است نه از عمره تمتع که در حال صبا واقع شده است ؛ لازم است برای توضیح این مطلب فوق صوری را متذکر شویم .

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج۲، ص۳۷۹.

۲- تذکره الفقهاء، علامه حلی، ج۷، ص۳۸.

۳- الدروس الشرعیه، شهید اول، ج۱، ص۳۰۸.

۴- کشف اللثام، محقق ااصفهانی، ج۵، ص۸۵.

صور بحث:

صورت اول : این است که این عبد بعد از انجام عمره تمتع و سپس محرم شدن برای حج و حضور در عرفات، عتق شده باشد که شام عرفه و یا روز عرفه است و عمره تمتعش را در حال مملوکیتش انجام داده است که ظاهر متن ناظر است به این صورت؛ در این جا این سوال مطرح است که آیا از این روایات استفاده می شود که عمل او مجزی است از حج تمتع با اینکه عمره را کلا در حالت عبودیت انجام داده است یا خیر؟

حکم: مرحوم سیدرحمه الله می فرماید اطلاق روایت اینجا را می گیرد و در اینجا کاشف اللثام رحمه الله می فرماید (یجزی عن العبد حجه الاسلام) ناظر به حج است اما این که عمره ای که قبل انجام داده است در حال مملوکیت مجزی است یا خیر این دو روایت دلالتی بر این مطلب ندارند و از این نکته ساکت هستند و مرحوم سیدرحمه الله پاسخ می دهد که این دوتا یک عمل است و اگر دو عمل بود این حرف موضوعیت داشت که حج افراد این گونه است ولی عمره در حج تمتع جزء این حج است و عمل واحدی است و اطلاق روایت که می گوید اجزأه عن حجه الاسلام معنایش این است که آن چه وظیفه واجب و حجه الاسلامش بوده است انجام گرفته است پس چون عمل واحد است دال بر این است که کل حجه الاسلام انجام شده است.

اشکال: ممکن است گفته شود اگر در روایت انجام عمره تمتع ذکر شده بود این دلالت تمام بود ولی در روایت این مطلب اینگونه ذکر نشده است که عبد آزاده شده از قبل چه کارهایی را انجام داده است و از این جهت تصریحی به انجام عمره تمتع نشده است و نمی شود این مطلب را از اطلاق استفاده کنیم زیرا که اطلاق جمع قیود نیست و ناظر به تک تک افراد مطلق نمی باشد .

ص: ۳۳۸

جواب: جواب این اشکال این است که قبلا عرض شد قدر متیقن روایت و یا ظهور آن در این است عبد که عتق شده است از نظر اشتغالش به حج مشتغل بوده است و تنها از ناحیه حریت سؤال شده است وقتی این گونه باشد قدر متیقنش همین است نه این که در احرام نبوده و بعد می خواهد احرام ببندد و اگر این گونه بود باید می گفت؛ پس اصل اشتغالش به حج به این مقدار قدر میتقن این روایت است یعنی سائل، سؤالش را از نظر حریت مطرح کرده است و از نظر مناسک حج و اصل انجام اعمال حج در سوال سائل مفروع عنه است و غالباً هم مکلفین نائی از مکه بوده و حج تمتع را بجا می آورد و چون که حج تمتع با عمره اش یک عمل و یک واجب است اطلاق این دو روایت شامل این صورت اول بوده بلکه قدر متیقن آن می شود و یا بیش از اطلاق دلالتش بر اجزاء تمام می شود بنابر این اصل این اطلاق نسبت به صورت اول روشن است و در این فرض، تشکیک در اطلاق بلامحل است .

صورت دوم: جایی است که فرض شود عبد قبل از احرام حج عتق شده است حال یا در مکه است و یا به عرفات کوچ کرده است ولیکن به گونه ای است که بعد از آزاد شدن فرصتی برای عمره تمتع ندارد که حکم این صورت، حکم صورت قبل است زیرا که اطلاق معتبره معاویه که می فرماید (اعتق یوم عرفه) شاملش می شود زیرا که شاید ابتدای روز عرفه بوده و هنوز هم برای حج محرم نشده باشد ولی عمره تمتع را بجا آورد است

بلکه ممکن است گفته شود در روایت شهاب هم الغاء خصوصیت می شود و کسی که صبح عرفه قبل از احرام آزاد شده باشد لکن نمی تواند عمره تمتع را انجام دهد مشمول روایت شهاب می شود زیرا که بطریق اولی باید حجش مجزی باشد چون که وقوف اختیاری عرفات را هم با حریت درک کرده است پس روایت شهاب به فحوا این صورت را شامل می شود.

صورت سوم: همان صورت دوم است از این نظر که عتق و آزاد شدن قبل از احرام بستن برای حج است ولی برای اعاده عمره تمتع وقت باقی است و می تواند از ادنی الحل مثلاً احرام ببندد و عمره تمتع را بجا آورد .

حکم: مقتضای قاعده در این جا - اگر روایات اجزاء نبود - این است که اگر شرایط وجوب را دارا باشد حج تمتع بر او واجب می شود چون نائی است و باید عمره تمتع را اعاده کند چون قادر بر عمره تمتع با حریت است و عمره سابقش مجزی نیست ولی مشهور از روایات اجزاء، برای این صورت هم استفاده اجزاء کرده اند و گفته شده که مقصود از عتق عشیه عرفه در معتبره شهاب و یا ادراک احدالموقفین در معتبره معاویه، تحقق حریت و عتق قبل از احد الموقفین مطلقا است نه خصوص عتق در شام یا روز عرفه بنابر این اطلاق هر دو روایت شامل این صورت هم می شود و اجزاء از حجه الاسلام را اثبات می کند.

اشکال: ممکن است در این فرض گفته شود که دیگر روایات نسبت به این صورت اطلاق ندارند چون که ممکن است ناظر به عبدی باشد که نمی تواند بعد از حریت عمره تمتع را اعاده کند ولذا شارع درباره او گفته است یجزی از حجه الاسلام اما این شخص که می تواند عمره تمتع خود را نیز با حریت اعاده کند شاید حکمش اعاده عمره باشد و در این صورت است که حجش مجزی می شود بنابراین نصوصی که در اجزاء آمده است این قدر اطلاق ندارد که عبد آزاد شده ای که بر اعاده عمره تمتع هم قدرت دارد شامل شود.

حاصل این که نفی لزوم اعاده عمره تمتع در این صورت از روایات اجزاء استفاده نمی شود و اگر اجزائش از این روایت را استفاده کنیم موونه زائدی است به نکته ای که گفته شد که در روایات اطلاق لفظی برای این صورت نداریم زیرا مورد شان عتق در شام و یا روز عرفه است و از باب الغاء خصوصیت می خواهیم از عتق در عشیه یا روز عرفه به عتق در زمان قبل از آن هم تعدی کنیم و این نکته تمام نیست زیرا که ممکن است نکته اجزاء، عدم تمکن از اعاده عمره تمتع باشد که در این صورت نیست .

جواب: پاسخ این شبهه این است که اگر کسی از روایات استظهار کند که مفادشان این است که آن حریتی که شرط است در حجه الاسلام حریت از اول نیست بلکه کافی است که اگر حریت از زمان ادراک احد الموفقین صورت پذیرد اطلاق شامل این صورت هم می شود زیرا که مانعیت عبودیت را تضییق می کند و منحصر می کند به عبودیت تا بعد از موقفین که اگر قبل از این زمان آزاد شود همین مقدار کافی است که مثل سایر مکلفین احرار مشمول همان وظیفه باشد و در حقیقت روایات اجزاء می خواهد روایات عدم اجزاء حج عبد و صبی را قید بزند و بگوید آنها شامل کسی که در ما قبل از احدالموقفین – قبل از مشعر – آزاد شود از ابتدا، نمی باشد و حج چنین عبدی همان حج حر از ابتداء است و وظیفه اش از ابتداء حج تمتع بوده است که بعید نیست این استظهار صحیح باشد همانگونه که مشهور فهمیده اند مخصوصاً در معتبره معاویه بن عمار که در آن بیان کبرای کلی بود فلذا صورت سوم هم مشمول اطلاق این روایات است یعنی اگر عبد آزاد شده وقت هم دارد که عمره تمتع را انجام دهد باز هم به آن مکلف نیست و عمره و حجش هر دو حج تمتع او خواهد بود.

ص: ۳۴۱

صورت چهارم: آن است که عتق در اثناء انجام عمره تمتع باشد که در ذیل متن آمده است (أما إذا انعتق فی عمره التمتع و أدرک بعضها معتقا فلا یرد الإشکال)مرحوم سیدرحمه الله در این صورت فرموده اشکال مستشکل وارد نیست .

اشکال: ولیکن بر مرحوم سیدرحمه الله اشکال شده است که چرا گفته است (لا یرد الاشکال) با این که همان اشکال مستشکل در این جا هم وارد است زیرا که مستشکل اینگونه اشکال نمود که این روایات ناظر است به اعمال حج و در آن عمره تمتع ذکر نشده است که اگر عمره تمتع را غیر از حج بدانیم اشکال در هر دو صورت است چه عتق بعد از عمره تمتع باشد و چه در اثنا عمره تمتع و اگر گفتیم که در حج تمتع، عمره و حج یک عمل واحد است و این پاسخ اشکال در صورت اول باشد این پاسخ را در این صورت هم لازم داریم پس وجه عدم ورود اشکال در این صورت معلوم نشد .

جواب: پاسخ این اشکال این است که مرحوم سیدرحمه الله می خواهد به این نکته تمسک کند که اطلاق (اذا ادرک احدالموقفین فقد ادرک الحج) در معتبره معاویه شامل عبدی که در اثناء عمره تمتعش آزاد شده نیز می گردد چون که بر او هم ادراک احد الموقفین حراً صادق است و می گوید که این هم ادراک حج نموده است و مجزی است و دیگر این حج نمی تواند حج افراد و یا قران باشد و آن اشکال در این اطلاق مورد ندارد و اطلاق مذکور در جواب امام علیه السلام در معتبره معاویه تمام است هر چند سؤال از خصوص عبدی است که در روز عرفه آزاد شده است بلکه از روایت شهاب نیز می توان اولویت این صورت رادر اجزاء از حج تمتع بالفحوی استفاده کرد زیرا که برخی از عمره تمتعش نیز با حریت انجام شده است و از آن برای کسی که اعمالش را در حالت عبودیت انجام داده است اجزا استفاده کردیم و برای کسی که بیشتر اعمالش در حال حریت انجام داده است مجزی است و صحیح می باشد و این صورت هم ملحق است بصورت سوم.

ص: ۳۴۲

صورت پنجم: صورتی است که خارج از بحث ماتن است و آن جایی است که عبد عمره تمتع را اصلاً انجام نداده است و در خدمت مالکش بوده است و بعد عتق می شود در این صورت آیا می تواند حج را انجام دهد یا خیر؟

حکم: در اینجا طبق قاعده اگر قادر است به انجام عمره تمتع و حج تمتع و شرایط وجوب را هم داراست، حج تمتع بعد از حریت بر او واجب می شود و اما اگر بعد از عتق بر عمره تمتع قادر نمی باشد و وقت هم ضیق است باید گفت تکلیف به حجه الاسلام را ندارد و اگر استطاعت و شرایط باقی ماند در سال دیگر باید انجام دهد مگر این که از روایاتی که در مورد کسی که عمره تمتع از او فوت می شود، اینگونه فرموده بود که حج تمتعش به افراد مبدل می شود و مجزی است، اطلاق بفهمیم که فوت عمره چه به جهت عجز باشد و چه به جهت عدم تکلیف وظیفه تمتع به افراد مبدل می شود که در این صورت، صورت پنجم نیز حجش با تبدیل به حج افراد و انجام عمره مفرده بعد از حج مجزی خواهد بود و گفته می شود که این دو روایت اجزاء، شامل صورت پنجم نمی شود.

اشکال: این مطلب نسبت به روایت شهاب صحیح است که شاید اطلاق نداشته باشد ولیکن ممکن است گفته شود نسبت به معتبره معاویه بن عمار و تعبیری که در آن وجود دارد اطلاق دارد زیرا که فرموده است که عبد ازاد شده اگر با حریت احدالموقفین را ادراک کند حج را ادارک کرده است و مجزی است و این تعبیر، هم کسی را که مشتغل به حج بوده است و عمره تمتع را انجام داده است شامل می شود و هم اطلاق دارد و کسی که ابتدا می خواهد مشغول به حج بشود را در بر می گرید چون کلمه اجزا در آن نیامده است تا گفته شود ناظر به اولی می باشد بلکه کلی گفته است و سائل فرض نکرده است که عمره تمتع را انجام داده است پس بعید نیست اطلاق این معتبره شامل صورت پنجم هم شود و بگوید چنین فردی نیز حجه الاسلام را ادراک می کند البته با انجام عمره مفرده بعد از آن، زیرا که عمره هم بر کسی که عمره تمتع از او فوت شده باشد واجب است مخصوصاً با ملاحظه روایات وارد شده در من فاتته عمره التمتع.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – سه شنبه ۲۸ بهمن ماه ۹۳/۱۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

(مسأله ۱ : إذا أذن المولی لمملوکه فی الإحرام فتلبس به لیس له أن یرجع فی إذنه ی لوجوب الإتمام علی المملوک و لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق نعم لو أذن له ثمَّ رجع قبل تلبسه به لم یجز له أن یحرم إذا علم برجوعه و إذا لم یعلم برجوعه فتلبس به هل یصح إحرامه و یجب إتمامه أو یصح و یکون للمولی حله أو یبطل وجوه أوجهها الأخیر لأن الصحه مشروطه بالإذن المفروض سقوطه بالرجوع و دعوی أنه دخل دخولا مشروعا فوجب إتمامه فیکون رجوع المولی کرجوع الموکل قبل التصرف و لم یعلم الوکیل مدفوعه بأنه لا تکفی المشروعیه الظاهریه و قد ثبت الحکم فی الوکیل بالدلیل و لا یجوز القیاس علیه)

مرحوم سید(رحمه الله) برخی از مسائل مربوط به حج عبد را در همان شرطیت حریت قرار داده است و چند مسئله دیگر هم مبنی بر همین شرط بیان می کند و در مسأله اول می فرماید اگر مولا به عبدش اجازه داده باشد که احرام ببندد و او هم محرم شد آیا می تواند از اذنش برگردد که در این صورت می فرماید: اگر برگشتش بعد از احرام باشد این برگشت اثری ندارد و رجوعش کلا رجوع است و معروف و مشهور همین است بلکه مخالفی هم از علمای گذشته نقل نشده است.

اما اگر رجوع مولا قبل از احرام عبد است چنانچه عبد به رجوع مولایش علم داشته باشد احرام او بدون اذن مولا بوده و باطل است اما اگر جاهل به رجوع بود و بعد از احرام فهمید در این صورت اختلاف شده است و برخی از علما گفته اند باز هم باطل است و برخی گفتند صحیح است و اتمامش واجب می گردد مثل جایی که خبر رجوع موکل به وکیل نرسد که در این صورت تصرفات وکیل صحیح و نافذ است که مرحوم سید(رحمه الله)این را قبول ندارد و می گوید اوجه آن است که در این صورت هم باطل است لهذا بحث در دو فرع صورت می گیرد .

ص: ۳۴۴

اما معروف در فرع اول – که عرض شد – این است که مولی حق رجوع ندارد و بر عبد واجب است که آن را تمام کند و برای مدرک این حکم وجوهی قابل ذکر است .

وجه اول:تمسک به اجماع است زیرا که از علما خلافی در این مسئله نقل نشده است که مالک عبد نمی تواند بعد از احرام رجوع کند که البته این تمسک به اجماع فرع بر تمامیت اجماع است لکن صغرای اجماع معلوم نیست و مجرد عدم نقل خلاف دلیل بر اجماع نمی باشد و از استدلالهایی که در برخی از کلمات کسانی که متعرض مسأله شدند مثل شیخ(رحمه الله) معلوم می شود استنادشان به برخی از همین وجوهی است که بعد خواهد آمد و تعبدی بودن اجماع معلوم نیست .

وجه دوم: این است که اذن در شی، اذن در لوازمش هم است پس مالک اگر اذن به احرام داد اذن به انجام بقیه مناسک – که لازم و واجب است – نیز داده است که لازمه شرعی این اذن حق اتمام عمره است و در حقیقت مالک حق رجوعش را با این اذن در احرام، اسقاط کرده است.

این وجه هم تمام نیست زیرا درست است که اذن در شی اذن در لوازمش نیز هست ولی این مادام الاذن است نه بیشتر از آن و وقتی از آن برگشت دیگر ماذون نمی تواند از آن استفاده کند.

این که گفته می شود با اذن در حدوث حق رجوعش را ساقط کرده است صحیح نیست زیرا که اولاً: مبنی است بر این که مالک بداند نمی تواند بعداً رجوع کند.

ص: ۳۴۵

ثانیاً: مبنی است بر این که رجوع حق باشد نه حکم اما رجوع مالک از اذن خود حق نیست بلکه حکم است چرا که حق رجوع همان سلطنت مالک بر ملک خودش است که این سلطنت حکم شرعی است تا وقتی که مالک است بنابراین جواز رجوع قابل اسقاط نیست .

وجه سوم: که معمولا این وجه را ذکر کرده اند و مرحوم سید(رحمه الله) هم فرموده است (لوجوب الإتمام علی المملوک و لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق) و این وجه مرکب از دو مقدمه است .

مقدمه اول; واجب است اتمام احرام عمره یا حج و این مقدمه اول هم از ادله (اتموا الحج و العمره) قابل استفاده است و هم از اجماع که در این مسأله ادعا شده است و هم از برخی از روایات که در آنها آمده است که هر گاه مکلف احرام بسته باشد و از ادامه دادن منع شود مثل موارد محصور و مصدود باید از احرام با انجام مناسک خارج شود پس از مجموع این ادله و احکامی که در باب مصدود و محصور آمده است استفاده می شود که اتمام احرام و خروج از آن با مناسک لازم واجب است و نمی شود در اثنای اعمال، احرام را رها کرده و ابطال کند.

مقدمه دوم : حال که بر مکلف (عبد) اتمام احرام واجب شد رجوع مولا مصداق کبرای قاعده (و لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق) قرار می گیرد لذا رجوع مالک بر عبد لازم الاطاعه و نافذ نیست و این کبرای کلی می گوید هر جایی که اطاعت از مخلوقی مزاحمت کند با حکم شرعی که مخالفتش معصیت باشد اطاعت از مخلوق لازم بلکه جایز نیست.

ص: ۳۴۶

برخی از بزرگان در سند قاعده (لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق) تشکیک کرده اند که معتبر نیست ولیکن گفته اند که این قاعـده حکم عقـل بـدیهی است زیرا که وجـوب عقلی اطـاعت خـدا و این که هیـچ مخلـوقی در مقابـل خـدا ولاـیت نـدارد از بدیهیات عقل عملی است .

لیکن این مطلب صحیح نیست زیرا که حکم عقلی مذکور در صورتی است که حکم شرعی به اطاعت از مخلوق نباشد اما اگر مخلوقی که می خواهـد اطـاعتش کنـد شـرعا واجب الاطاعه باشـد دیگر عقل در این جا حکم نمی کنـد چرا که اینجا دیگر از باب تعارض بین دو حکم شـرعی است و عقل در ترجیـح یکی بر دیگری حکمی ندارد چرا، اگر اطاعت از مخلوق امر شـرعی نداشـته باشـد از نظر این که اطاعت از آن مخلوق است، عقل حکم می کند مخلوق فی نفسه حق اطاعت در مخالفت با خدا را ندارد.

حاصـل این که آنچه حکم عقل عملی است آن است که هیـچ کس حق الطاعه در مقابل اطاعت خالق و خـدا و مولای حقیقی نـدارد امـا اگر دلیـل وجوب اطاعت از مخلوقی را بر کسـی واجب شـرعی کنـد -ماننـد ادله وجوب اطاعت همسـر از شوهر یا مملوک از سـید و مـالکش یـا پسر از پـدرش - در این صورت میـان اطلاق دو حکم شـرعی تنافی خواهـد بود که آیا وجوب اطاعت همسـر یا مالک یا پـدر مقـدم و ثابت است و یا آن حکم شـرعی - مثلاً وجوب وفای به نـذر یا نهی پـدر - کـدام یک مقـدم است و هر دو این موارد اطـاعت خـدا است و عقل عملی به هیـچ وجه یکی از آن دو حکم شـرعی را بر دیگری ترجیح نمی دهد و ربطی به حکم عقل به عدم حق الطاعه برای کسی در مقابل اطاعت خداوند متعال ندارد و اجنبی از آن است و این بسـیار روشن است و اگر روایات را بر ارشادیت به این حکم عقل حمل بنمائیم دیگر وجهی برای تقدیم اطلاق دلیل آن حکم شرعی بر اطلاق دلیل حکم شـرعی وجوب اطاعت مالک یا شوهر و پـدر نـداریم و این تقـدیم در صورتی صـحیح است که به عنوان قاعـده شـرعی تقـدیم اطلاق دلیل احکام شـرعیه اولیه بر حکم شـرعی ثانوی که به عنوان اطاعت از مخلوقین وارد شـده است و در حقیقت اطلاـق ادله وجوب اطاعت از مالک و شوهر و پـدر و غیر هم را به فرض عـدم لزوم مخالفت با حکم شارع مقید می کند مانند ادله لاضرر و لاحرج که احکام شرعی را به موارد عدم ضرر و عدم حرج مقید می کند.

و این مطلب متوقف بر آن است که از طریق روایات این قاعده با استظهار مذکور ثابت شود ولهذا نیازمند به تصحیح سند آن هستیم و بدون شک کبرای (لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق) در برخی از روایات آمده است که در وسایل هم ذکر شده است (هم جلد۱۶ – صفحه ۱۵۲ تا صفحه ۱۵۶ و هم در جلد ۱۵ و همچنین در جلد ۱۱، ص۱۵۷) که در سند برخی از آنها اشکال وارد کرده اند لیکن برخی از اسانید قابل قبول است و بعد هم مجموع آنها به اضافه روایاتی که حکم به عدم لزوم اطاعت همسر از شوهر در موارد مخالفت با حکم شرعی الزامی مثل وجوب حجه الاسلام بر زن و غیره آمده است، می توان به صدور و صحت این قاعده شرعی اطمینان نمود مگر در مواردی که بر خلاف آن دلیل خاصی وارد شده باشد.

بنابر این مقدمه دوم نیز تمام است و در نتیجه گفته می شود که رجوع یا نهی و عدم اذن مالک از ادله احرام و عمره یا حج عبد که واجب شرعی است مصداق معصیت خالق است که جایز نمی باشد.

حال آیا این استدلال تمام است ؟ یا این که قاعده مذکور در مانحن فیه صادق نیست؟ که برخی از شارحین در اینجا اشکال کرده اند که این استدلال تمام نیست .

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – شنبه ۲ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:فرع اول/ مساله ۱/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه

بحث در فرع اول از مسئله اول بود که فرمود: (إذا أذن المولی لمملوکه فی الإحرام فتلبس به لیس له أن یرجع فی إذنه لوجوب الإتمام علی المملوک و لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق). (۱)

ص: ۳۴۸

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۳۵۵، ط.ج.

فرع اول: آنجایی که مالک به مملوکش اذن بدهد و بعد از اذن و احرام بستن عبد بخواهد از اذنش برگردد

فرع دوم: این است که مالک قبل از احرام بستن از اذنش رجوع کند

حکم فرع اول: مشهور این است که در فرع اول حق بر رجوع از اذن را ندارد

وجوهی برای آن ذکر شده و رسیدیم به وجه سوم و آن وجهی است که مرحوم سید(رحمه الله) و دیگران فرموده اند که بعد از وجوب حج، بر عبد اتمام آن حج واجب است و از ادله این باب مثل آیه شریفه و برخی از روایات – که فرموده است ; محرم از احرام خارج نمی شود مگر با عمره و تقصیر – وجوب اتمام استفاده می شود و همچنین این مطلب که ممکن است شروع احرام و عمره یا حج مستحبی باشد ولی اتمامش واجب می گردد و این مقدمه اول بود.

مقدمه دوم: قاعده (لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق) است که در این جا هر چند مالک ولیِّ مملوک است و اطاعتش واجب است ولی اطاعتش در اینجا چون مخالف حکم خداست لازم الاطاعه نیست

اشکال و جواب: البته در این کبرا گفته شده است که قاعده عقلی است که عرض شد این مطلب قابل قبول نیست و آنچه که حکم عقل عملی است این است که مخلوقی در مقابل خالق فی نفسه حق اطاعت ندارد و حق الطاعه خداوند و قبح معصیت او به عدم مخالفت امر والد و زوج و مالک مقید نیست ولی بحث این نیست

بحث اصلی: بحث این است که مواردی که اطاعت از مخلوق به دلیل امر شرعی ثابت می شود مثل اطاعت زوجه از زوج و ولد از والد و مملوک از مالک که اطلاقات اوامر شرعی دارد این جا بین اطلاق دو حکم شرعی در دو دلیل شرعی تعارض رخ می دهد و این یک حکم شرعی است و آن دیگری هم حکم شرعی است و این جا عقل حکمی ندارد و این قاعده در روایات هم اگر ارشاد به آن حکم عقلی باشد باز نافع نیست چرا که هر دو - وجوب اتمام حج شرعی و وجوب اطاعت از مالک - حکم شرعی هستند و اطلاق دو دلیل با هم متعارضند و این جا عقل حکمی ندارد و آن حکم عقلی بدیهی بعدم حق الطاعه برای کسی که در مقابل خدا و خالق و مولای حقیقی است برای تقدیم دلیل حکم شرعی اولی بر دلیل حکم شرعی ثانوی مفید نیست بر خلاف اینکه اگر خود این قاعده در روایت شرعی بیاید و از خود شارع صادر شده باشد که در این صورت مفادش عوض می شود و ظهور پیدا می کند در این که قاعده درصدد است امر شرعی به اطاعت مخلوقین را که خود شارع بیان کرده قید بزند و بگوید آن وجوب شرعی اطاعت مخلوق اطلاق ندارد و در حقیقت یک دلیل شرعی می شود نه دلیل عقلی مثل ادله لا ـ ضرر و لاحرج که مقید اطلاقات اوامر شرعی هستند مگر در موردی که دلیل بر خلاف آن بیاید و بگوید حکم شرعی مقید است به عدم امر زوج، یا والد و یا مالک و در حقیقت این قاعده دلیل حکومت ادله احکام الزامی شرعی بر وجوب اطاعت از مولویت هایی است که شارع هم به اطاعت از آنها امر کرده است که اگر سند این قاعده ثابت شود استظهار مذکور صحیح است و گفتیم که بعید نیست سندش هم ثابت باشد

عرض شد این مضمون، هم در موارد خاصی وارد شده است و هم در روایات این تعبیر کلی مطرح شده است که برخی از سندهایش قابل قبول است و می توان از مجموع موارد آن نیز اطمینان حاصل کرد که این قاعده از معصوم(علیه السلام)صادر شده است و این بحث از کبرای قاعده است .

اما صغرای این قاعده را اینگونه بیان کرده اند که وقتی عبد با اذن مولایش محرم شد این احرام صحیح واقع می شود پس شرعاً اتمامش هم بر او واجب می شود و نهی مالکش از اتمام، صغرای قاعده لاطاعه لمخلوق فی معصیه الخالق می شود که نافذ نبوده و بر عبد واجب الاطاعه نیست بلکه بر او واجب است که عمره و یا حجش را اتمام کند.

اشکالات: بر این استدلال اشکال شده است و مرحوم آقای خویی(رحمه الله) (۱) در این جا دو اشکال وارد کرده است .

اشکال اول: این که فرموده است ; مورد این قاعده، جایی است که آن فعل علی کل حال معصیت خالق باشد مثل فعل زنا و دروغ گفتن و امثال آن، نه این که نهی یا عدم اذن مخلوق رافع موضوع معصیت خالق شود و به تعبیر فنی تر اینکه در جایی که اطاعت از مخلوق رافع موضوع معصیت و اطاعت خالق باشد، قاعده جاری نیست و این صورت دو مورد دارد.

مورد اول : اینکه اگر آن حکم شرعی اولی مقید باشد به عدم أمر مخلوق مثل جایی که روایت گفته است نذر پسر با نهی پدر یا زوج یا مالك باطل است که در آنجا خود دلیل حکم شرعی به وجوب وفای به نذر در روایت آمده است که مقید است به جایی که من تجب طاعته نهی نکند که

۱- موسوعه الامام الخویی، سیدأبوالقاسم خوئی، ج۲۶، ص۴۳.

حکم: در اینجا مشخص است که این قاعده جاری نیست چون معصیت خالق نیست و خود حکم شرعی مطلق نبوده و مقید بوده به این که نهی من تجب طاعته در آن موجود نباشد و در این جا حکومت بر عکس می شود و دلیل وجوب اطاعت والد رافع موضوع حکم شرعی به وجوب وفای به نذر می شود .

مورد دوم: جایی است که موضوع آن واجب شرعی با عدم اذن مخلوق مرتفع شود مثل جایی که کسی به دیگری اذن بدهد در زمین و خانه اش نماز بخواند لیکن در اثنا از این اذن بر گردد فلذا برای مکلف ادامه نماز دیگر غصب و محرم است و یا کسی مرکوبی را به کسی عاریه داده و اذن داده که با آن به حج برود در اثنا از این عاریه اش برگردد و بگوید مرکوبم را برگردان و در این صورت آن شخص، دیگر بدون آن وسیله قادر نیست به حج برود

حکم: در این گونه موارد قطعا این گونه نیست که فعل غصب بر آن شخص جایز شود بلکه اگر قادر بر ادامه نبود کشف می شود که از ابتدا آن عمل باطل و فاقد امر بوده است پس وجوب اتمام ندارد زیرا قادر نیست و رجوع مالک در حج عبد هم این گونه است که کشف می شود امر به آن وجود نداشته است چون قادر نیست بر اتمام عمره و حج و معلوم می شود که از اول امر نداشته و موضوع وجوب اتمام مرتفع می شود که اگر قدرت شرعی را در وجوب اتمام حج اخذ کردیم قدرت شرعی با خود حرمت تصرف در غصب و مال غیر رفع می شود و قدرت شرعی هم نباشد باز هم مطلب همین است زیرا که حرمت غصب فعلی است و با رد مال به مالک قدرت تکوینی بر حج رفع شده و وجوب اتمام موضوع ندارد، بنابر این این جا هم ملحق است به مورد دوم که با رجوع مالک قدرت بر وجوب اتمام مرتفع می شود و دیگر اتمام حج موضوع ندارد و این جا هم مانند مثال اول نتیجه بر عکس می شود یعنی دلیل حرمت تصرف در مال غیر ، بر وجوب اتمام و حرمت ابطال حاکم می شود.

حاصل این که ایشان می خواهد در مانحن فیه مورد دوم را پیاده کند و این که اگر مالک از اذنش برگشت کاشف بعمل می آید که از اول امر به احرام نداشته است و مثل تصرف در مال غیر بدون اذن او است که قادر بر اتمام حج نیست.

اشکال: این بیان علی رغم فنی بودنش قابل اشکال است و حاصل اشکال هم این است که فرق است بین جایی که مال دیگری را عاریتاً گرفته است و میان ما نحن فیه زیرا که در مورد عاریه و امثال آن نکته ای که گفته شد درست است یعنی مصداق مورد دوم برای عدم جریان قاعده است زیرا که به اطاعت از مخلوق ربطی ندارد بلکه ابتداً بر وجوب اتمام قادر نیست ولی در مانحن فیه این گونه نیست چون که مولا ـ او را از اتمام حج نهی می کند و با رجوع مولا ـ یش می خواهیم که وجوب اتمام مرتفع شود که در این صورت صدق می کند که حکم شرعی خالق به جهت اطاعت از امر یا نهی مالک که مخلوق است رفع شده است و این عنوان که در قاعده است بر آن صادق است .

به تعبیر دیگر هرجا که صدق کند به جهت اطاعت از مخلوق قادر نیست بر اتیان حکم شرعی، مشمول قاعده است و صغرای قاعده در آن محقق است و این نکته در مانحن فیه نسبت به اتمام حج بر عبد صادق است و هر جا که به خاطر امر دیگری که ربطی به حق اطاعت کسی ندارد قدرت و یا شرط آن حکم شرعی رفع شود مجرای قاعده نیست و مثال رجوع از عاریه از باب اطاعت مخلوق نیست تا مشمول این قاعده شود بلکه از باب ارتفاع موضوع خود آن حکم شرعی است چون مکلف دیگر بعد از رجوع مالک و حرمت غصب قادر بر اتمام نیست

تطبیق دلیل بر مورد: اما در اینجا این که بر عبد اتمام عمره یا حج جایز نباشد از این باب است که مولایش امر کرده که حج را قطع کند و این از باب اطاعت مالك است که قدرت بر اتمام رفع می شود و چنین قدرتی به حکم این قاعده در موضوع حکم شرعی اخذ نشده است بلکه بر عکس وجوب اطاعت مولی مقید است پس هر جا که اطاعه المخلوق صدق کند و عدم قدرت بر آن حکم شرعی بخاطر وجوب اطاعت آمری که ولایت دارد باشد در این صورت این قاعده شامل آن می شود و حق آن مخلوق ساقط می گردد چون که می فرماید (لا ـ طاعه له) و در مورد زوج هم این گونه است یعنی وجوب حفظ حق استمتاع برای زوج و یا عدم خروج از خانه او در مقابل وجوب حجه الاسلام ساقط است و یا مثلاً اگر مالك در مورد همین عبد اجازه داد معتکف شود و روز سوم بخواهد مانع از ادامه آن باشد آیا فتوا می دهند که عبد می تواند اعتکاف را باطل کند که بعید است به جواز ابطال اعتکاف در روز سوم فتوا بدهند.

پس معیار آن است که هر جا اطاعت خالق مزاحم شد با لزوم اطاعت مخلوق صغرای قاعده است و هر جا از باب وجوب اطاعت نباشد که قدرت رفع شود در آن جا موضوع حکم اولی صادق نیست و قیاس ما نحن فیه به موارد نقضی صحیح نیست و مع الفارق است بنابراین بیان اول ایشان تمام نیست.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – یکشنبه ۳ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۰۳

ص: ۳۵۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:امرونهی ارشادی

تنبیه ششم:

این تنبیه آخرین تنبیه در مورد تشخیص مواردی از نواهی ارشادی است; قبلاً عرض شد که نهی یا مولوی است و دال بر ممنوعیت و یا مبغوضیت منهی عنه در نزد مولا است و گاهی ارشادی است که دال بر حکم دیگری است که درصدد است آن را جعل کند و یا از آن اخبار دهد و

انواع امرونهی ارشادی:

اوامر و نواهی ارشادی، گاهی مرشد الیه آنها امر عقلی است مثل اوامر اطاعت و نهی از معصیت و گاهی جزیئت و شرطیت و مانعیت است و گاهی بطلان و عدم ترتب اثر است و گاهی عدم مشروعیت و عدم امر است لهذا خطابات ارشادی دارای انواعی می باشد

ظهورامرونهی ارشادی:

در مورد ظهور اولی امر و نهی گفته شده است که لولا قرینه خاصه ای، در مولویت ظهور دارند ولذا می گویند اصل در خطابات، مولویت است و در نواهی ممنوعیت و مبغوضیت و در اوامر مطلوبیت و محبوبیت، ولی از این ظهور اولی در جائی که قرینه ای موجود باشد رفع ید می شود که البته باید پیگیری این قرائن خاصه در فقه صورت پذیرد ولیکن قرائن عامه و نوعیه ای هم هست که ضابطه مند می باشند و ما به برخی از آنها اشاره می کنیم .

انواع قرائن عامه و نوعیه :

ممنوعیت یا مطلوبیت شرعی لغو باشد:

یکی از این قرائن نوعی، می توان جایی را نام برد که ممنوعیت و یا مطلوبیت شرعی در خطابات در آنجا معقول نباشد مثلاً لغو باشد یا موجب دور و تسلسل گردد و این یک ضابطه کلی است که هر جائی که مولویت امر یا نهی شرعی لغو باشد و معقول نباشد

ص: ۳۵۴

مورد اول:

مثل اوامر به اطاعت و نواهی از معصیت، آن اوامر و نواهی ارشاد به حکم عقل است نسبت به قبح معصیت و استحقاق عقوبت بر آن و حسن اطاعت چون اگر در اینجا امر به اطاعت و نهی از معصیت، مولوی باشد لغو محض است و باید دید آیا معصیت

خود این حکم مولوی به حکم عقل قبیح هست یا خیر که اگر نباشد اثر ندارد و اگر قبیح باشد، این قبح و استحقاق از ابتدا ثابت است و نیازی به نهی مولوی دیگری نیست بنابراین لغویت لازم می آید ولذا این لغویت قرینه می شود بر این که اینگونه اوامر و نواهی بر ارشاد به حکم عقل به حسن اطاعت و قبح معصیت حمل شود.

مورد دوم:

برخی این لغویت را به دور و تسلسل بر می گردانند که این، امر مولوی به اطاعت و یا نهی از معصیت دیگری می خواهد و نیازمند امر و نهی دیگری است و هکذا یتسلسل که این بیان تمام نیست و بهترین تعبیر، همین لغویت است .

متعلق امرونهی حکم عقلی بیّن باشد:

اوامر و نواهی ای که متعلق به عناوینی می باشند که حکم عقلی بیّن و بدیهی در آن وجود دارد که سبب می شود که این خطاب هم مولوی نباشد بلکه اشاره به همان حکم عقلی بیّن و بدیهی باشد و یا لااقل مجمل می گردند مانند امر به عدل و نهی از ظلم و کفر که این موارد ارشاد به حکم عقل به قبح ظلم و حسن عدل هستند نه این که مولی بخواهد یک وجوب شرعی مولوی به عدل وحرمت ظلم قرار دهد .

نهی مرکبی که موضوع آثار و یا عبادت است:

نهی از اصل مرکبی است که موضوع آثار و یا عبادت است که موضوع اعاده و قضاء و مقاصد شرعی می باشد و یا موضوع آثار معاملی است که عرف متشرعه، توقع مقبولیت و مشروعیت آن را دارند حال یا مشروعیت عبادتی و یا مشروعیت معاملی و در این جا هم چون توقع عرف این است که نهی از آن ارشاد به این مطلب است که مشروع نیست نه این که حرام باشد و عدم مشروعیت عبادات و معامله همان بطلان و عدم ترتب اثر متوقع بر آنها است

مثال:

نهی از صلات حائض که نمی خواهد بگوید فعل، حرام ذاتی است بلکه می گوید مشروع و مامور به نیست و مثل (نهی النبی عن بیع الغرر) به معنای عدم مشروعیت و عدم صحت آن بیع است نه حرمت ذاتی آن.

جمع معنای مولوی و ذاتی:

پس جائی که مرکبی به حسب ذهن عرف و عقلا موضوع مشروعیت قرار می گیرد – چه در عبادات و چه در معاملات – این نکته، قرینه نوعی می شود بر اینکه دیگر نهی ظهور در مولویت ندارد بلکه ارشاد به عدم صحت و عدم مشروعیت عبادت و معامله است البته اگر مولوی باشد و حرمت ذاتی ثابت شود باز هم در عبادات موجب فساد است ولی ظهور در آن ندارد و جمع میان دو معنای مولوی و ذاتی هم شبیه استعمال لفظ در دو معنا است که لااقل خلاف ظاهر در مقام استعمال است .

امرونهی به اجزا و خصوصیات مرکب:

اگر نهی به اجزا و خصوصیات مرکبی اعم از عبادت یا معامله یا حتی معامله بالمعنی الاعم بخورد - مثل تعلق نهی از قطع راس در تذکیه - در این صورت هم، ارشاد به مانعیت است و یا اگر فرمود (لا تبع المکیل و الموزون مع الجهل بکیله و وزنه) این نهی، ارشاد است به این که علم به کیل و وزن، در صحت بیع بکیل و موزون شرط است و یا (لاـ تقرن بین السورتین فی الصلاه) و یا (لاـ تصل فی ما لاـ یوکل لحمه) که همه این ها ظهور در ارشاد به مانعیت دارد نه اینکه فعل نماز بر خلاف آن حرام است بلکه نماز باطل است یعنی جزء یا خصوصیت مرکب شرعی بودن، نکته و قرینه نوعی است بر اینکه منظور از نهی، ارشاد به مانعیت منهی عنه در آن مرکب شرعی است

علت ارشادی بودن نهی از اجزا مرکب:

چون مرکبات دارای اجزا و شرائط و موانع هستند و همان طور که اگر به قیدی امر کند ظهور دارد در جزئیت و شرطیت و قیدیت، همانگونه اگر از خصوصیتی در آن مرکب هم نهی می کند نمی خواهد بگوید حرام است فلذا این نهی مولوی نیست بلکه ارشاد به مانعیت آن است که نباید در مرکب وجود داشته باشد تا دارای اثر و صحت باشد بنابراین به واسطه همین نکته فقها در اوامر و نواهی وارده در مرکبات شرعی را بر ارشاد به جزئیت و شرطیت و مانعیت حمل می کنند و چنین نواهی نمی توانند هم حرمت ذاتی و هم مانعیت را افاده کند چون این ها دو معنای مستقل از هم می باشند و استعمال لفظ در دو معنی صحیح نیست .

ص: ۳۵۷

نهی ارشاد به عدم جزئیت و لزوم:

گاهی هم نهی از خصوصیاتی در مرکب ارشاد به مانعیت نیست بلکه ارشاد به عدم جزئیت و لزوم است نه این که مانع است در مثال های قبلی نهی ارشاد به مانعیت بود یعنی صلات با آن باطل می باشد لیکن در بعضی از اوقات نهی از خصوصیتی در مرکب ارشاد به عدم مشروعیت آن است و آن در جائی است که توقع لزوم آن خصوصیت در مرکب می رود به این معنا که انتظار می رفت این خصوصیت در آن مرکب لازم باشد ولیکن مولی از آن نهی می کند که بگوید جزء یا شرط نیست و لازم نیست نه اینکه مانع است مثل (لا تقرء فاتحه الکتاب فی الصلاه علی المیت) که ارشاد به عدم جزئیت و عدم لزوم آن در نماز میت است نه این که قرائت فاتحه در نماز میت باعث بطلان نماز میت می شود چون در اذهان عموم است که (لا صلاه الا بفاتحه الکتاب) و نماز باید با قرائت فاتحه الکتاب باشد و لذا امام(علیه السلام) از خواندن آن نهی می کند برای ارشاد به نفی جزئیت آن و نفی جزئیت مستلزم مانعیت نیست.

خلاصه:

نواهی در اجزاء مرکبات چه عبادی و چه غیر عبادی به این نکاتی که گفته شد ظهور در مولویت ندارند و ظهور در ارشادیت هم، یا ارشاد به مانعیت است و یا عدم جزئیت و این قرینه نوعی در باب مرکبات است چه مرکب، عبادی باشد و چه معاملی، بلکه حتی در مرکبات بالمعنی الاعم – مثل تذکیه – نیز جاری می باشد.

ص: ۳۵۸

اوامر و نواهی در باب طهارت و نجاست:

ارشاد به حکم وضعی حدث یا نجاست و طهارت و یا مطهریت است

مثال:

می فرماید: (لاـ تاکل فی اوانی اهل الکتاب) که این نهی ارشاد به نجاست آن اوانی است و یکی از ادله ای که آن را برای نجاست خود اهل کتاب آورده اند همین روایاتی است که مکلف را از اکل در اوانی اهل کتاب نهی کرده است که ارشاد به نجاست آن است نه حرمت مولوی ذاتی هر چند که خوردن نجس هم حرمت ذاتی دارد

مثال دوم:

آنجا که از مس میت قبل از غسل دادن نهی می کند نمی خواهد بگوید مس میت حرام است بلکه ارشاد به نجس شدن و یا محدث شدن انسان است و این هم یک ضابطه نوعی در باب اوامر و نواهی ارشادی است

نتیجه:

فقها معمولاً اوامر به غسل و اوامر و نواهی در باب طهارت و نجاست را بر ارشاد به این احکام وضعی حمل می کنند و این هم یک نوع از اوامر و نواهی ارشادی است که در فقه، در کتاب الطهارت ضوابط و نکات کلی خوبی ارایه می دهد .

۶)امرونهی درجایی که سیره و بناء عقلا باشد:

اوامر و نواهی ارشادی در مواردی که عقلا در آن موارد قانون و سیره و بناء عقلائی دارند که وقتی امر و نهی ای در این موارد وارد شود ارشاد به همان بنای عقلا است که به آنها اوامر امضائی هم می گویند

مثال:

در باب حجیت خبر ثقه آمده است (العمری و ابنه ثقه فما یودیان الیک فعنی یؤدیان فاسمع لهما واطعمها) این امر به اطاعت، ارشاد به همان حجیت خبر ثقه عند العقلا است و این روایات همان را امضا می کند

ص: ۳۵۹

مثال دوم:

می فرماید (لاتقف مالیس لک به علم) که ارشاد به اصل عدم حجیت است که عقلی یا عقلائی است این هم یک نوع از اوامر و نواهی ارشادی است و در این جا ارشاد به معنای عدم مولویت نیست بلکه به معنای عدم تاسیسی بودن امر و نهی و امضائی بودن است

آثارامرونهی امضایی:

یعنی جایی که بنا عقلائی روشن و شفاف باشد این اوامر و نواهی در آنجا هم ظهور خواهد داشت در امضای همان بنای عقلائی و ظهور در تاسیسیت ندارد هر چند ثبوتاً آن را جعل کرده است ولو به لسان امضا و در این جا گفته می شود که وقتی این اوامر و نواهی امضائی باشد آثاری بر آن بار است که یکی از آن آثار این است که سعه و ضیق و اطلاق و تقیید آن به اندازه آن بناء عقلائی است.

امرونهی به امور اخلاقی و طبیعی:

آن اوامر و نواهی است که در باب امور اخلاقی و یا اموری که دارای حکمت های طبّی و طبیعی روشنی هستند، وارد شده است

مثال:

می گوید در کنار بخیل ننشین (لاتجالس البخیل) و (لا تشبع فی أکلک) که نواهی زیادی از این قبیل است که معمولاً فقها از این ها نهی مولوی نفهمیده اند و گفته اند ارشاد است به آن امور اخلاقی و یا طبیعی مثل (اتقوا مواضع التهم) که رفتن به موضع تهمت حرام نیست بلکه معنایش این است که اگر بروی تو متهم می شوی البته بعید است که از آن ها کسی استفاده کراهت هم بکند ولیکن معمولاً اینها ارشاد به آن نکته اخلاقی و یا اثر پزشکی و یا طبیعی است.

نتیجه:

این موارد هفتگانه، ضابطه و یا قرینه نوعی و عام بود که هر کدام در مورد خود ضابطه عامی است برای حمل بر ارشادیت و یا امضائیت که غیر از قرائن خاصه و موردی است و شاید قرینه نوعی دیگری باشد قرائن نوعیه متعارف و مورد ابتلاء در فقه همین موارد است که گفته شد.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۴ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:نهی از فساد در باب معاملات

خلاصه از گذشته:

قبلاً عرض شد که بحث در اقتضا نهی از فساد در دو باب است; یکی باب عبادات که گذشت و دوم باب معاملات، به این نحو که اگر نهی ارشاد به فساد یا مانعیت باشد، معلوم است که دلالت می کند بر بطلان و بحث در مورد نهی مولوی و جعل حرمت تکلیفی بر معامله است که بحث را اینگونه مطرح کرده اند: آیا این نهی هم موجب فساد معامله است همانگونه که در عبادات گذشت یا خیر؟ .

بحث در دومقام:

در این بخش دوم هم در دو مقام بحث می شود یکی این که مقتضای قاعده چیست و آیا برهان عقلی و وجهی برای این ملازمه هست یا خیر؟ و مقام دوم هم استفاده از برخی از روایات خاصه است که گفته شده از آن ها استفاده می شود که اگر معامله ای حرام باشد این حرمت موجب بطلان آن معامله می گردد .

مقام اول:نهی مولوی دال برفسادمعامله

این است که آیا ثبوتا نهی مولوی در معامله ای مثل (ذروا البیع) ((۱)) که نهی از معامله در روز جمعه است یا (حرّم الربا)((۲)) بر فساد آن معامله دلالت می کند یا نه؟

ص: ۳۶۱

۱- جمعه/سوره۶۲، آیه۹.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

مقام اول سه بخش دارد:

این بحث در سه بخش تنظیم می شود زیرا گفته انـد نهی مولوی یا حرمت که در باب عقود در معاملات به معامله ای تعلق می گیرد می شود عقد یا ایقاع را به سه چیز تحلیل نمود

بخش اول:

سبب که همان انشاء است چه به لفظ باشد و چه به فعل

بخش دوم:

مسبب است که عبارت از مضمون معاملی است که می خواهیم با انشا آن را ایجاد کنیم مثلا تملیک به عوض در بیع یا تملیک بضع و زوجیت در نکاح و این را مسبب می گوئیم و یا منشا به آن انشا که ایجاد می شود

بخش سوم:

آثـار مترتب بر مسـبب است مثلاـ جواز تصـرف در مبیع و ثمن و جواز اکل آن ها که این ها آثاری است که بر مسـبب بار می شود.

تذکر:

برخی در اینجا نهی از تسبب را هم یک قسم قرار داده اند ولی این همان نهی از مسبب است و نهی از تسبب غیر از نهی از آن مسـبب چیز دیگری نیست پس سه نوع نهی در معامله داریم یکی نهی از انشا و سـبب و یکی نهی از مسـبب که آن را با سـبب ایجاد می کنیم مثل تملیک یا ملکیت و یکی هم نهی از آثار مترتب بر مسبب مثل جواز تصرف در ثمن یا مثمن .

مسبب شخصی:

در بحث صحیح و اعم گذشت که مسبب و منشأ هم به سه مسبب منحل است یکی مسبب شخصی یعنی منشئی که عاقد آن را انشـا و اعتبـار می کنـد چون هر انشائی یک منشـئی دارد و هر اعتباری یک معتبری دارد که آن را مسـبب شخصـی می گویند یعنی عنوان ملکیتی که من انشاء می کنم

ص: ۳۶۲

ملکیت، عقلایی یا شرعی:

یـک ملکیت قـانونی و عقلائی داریم که اگر ملکیت منشأ من را امضا کردنـد یک ملکیتی عقلائی هم درست می شود و اگر شارع قانون ملکیت عقلا را امضا کند و یا قانون مستقل جعل کند یک مسبب ملکیت شرعی هم درست می شود

مسبب شخصی عین سبب است:

در بحث صحیح و اعم عرض کردیم که مسبب شخصی همان سبب است که لا ینفک عن السبب زیرا هر انشائی منشی شخصی خود را دارد و الا انشا نیست و انشاء منشأ و اعتبار و معتبر یک چیز هستند اما به دو لحاظ و لهذا نهی از مسبب شخصی نهی از سبب است چون عین سبب است و چیز دیگری غیر از سبب نیست و مقصود از نهی از مسبب با وضع اسامی معاملات برای مسبب، مسبب قانونی عقلائی یا شرعی است

مقام اول بحث، سه بخش است:

یکی این که اگر نهی تحریمی مولوی به سبب تعلق گرفته باشد نتیجه فساد است یا خیر و بحث دوم این که نهی از مسبب قانونی باشد که عقلائی و یا شرعی است و نهی از تسبب هم به همین نهی در این بحث بر می گردد و بحث سوم این که نهی به آثار مسبب بخورد .

بحث اول:

بحث در نهی از سبب:

روشن است که وجهی برای بطلان ندارد چون صحت سبب یعنی ترتب اثری که عقلاء یا شارع قرار می دهند و ممکن است انشاء حرام باشد ولی اثری هم که شارع بر آن قرار داده است فعلی شود و میان آنها تنافی نیست و خیلی از افعال حرام بوده ولی اثر وضعی خود را هم دارند مثل تطهیر ثوب با آب مغصوب که موجب طهارت ثوب می شود اگر چه تکلیف حرام است و لذا این بخش اول روشن است و از بحث های بخش دوم و سوم روشن می شود که آن نکته قول به فساد در نهی از سبب موجود نیست.

ص: ۳۶۳

بحث دوم:

بحث در نهی از مسبب:

گفتیم که مسبب دو نوع است مسبب عقلائی و عرفی که قانون عقلاء است و مسبب شرعی که جعل شارع است و لو به لسان امضاء مسبب عقلائی اگر نهی به این مسبب بخورد مثل این که بگوید قرآن را به کافر تملیک نکن (لا تبع المصحف للکافر) آیا این نهی دال بر فساد است یا خیر؟

تقسیم شهید صدر(رحمه الله)((۱) [۳]) :

این بحث را به دو جهت تقسیم می کند یکی این که آیا نهی از مسبب به این معنا فی نفسه معقول است یا خیر؟ چون مسبب فعل شارع و عقلاست پس باید بحث شود آیا اصل این چنین نهی ای معقول است یا خیر و یک بحث هم این است که آیا نهی از آن مقتضی فساد می شود یا نه؟

دواشکال برمعقولیت نهی از مسبب:

اما نسبت به بحث از معقولیت از مسبب دو اشکال وارد شده است و لذا برخی نهی از مسبب را بر مسبب شخصی حمل کرده اند و گفته اند مسبب عرفی و شرعی قابل نهی نمی باشند; که عرض شد مسبب شخصی همان سبب است و نهی از آن همان نهی از سبب است و خارج از این بخش است و مفروض در اینجا همان نهی از مسبب شرعی یا عقلائی است که می توان در معقولیت و عدم معقولیت آن، دو اشکال ذکر کرد.

اشکال اول:

این که مراد از مسبب، مسبب شخصی باشد که گفتیم همان سبب است و خارج از این بحث می باشد و اگر مراد مسبب عقلائی یا شرعی باشد این ها فعل مکلف نیستند و احکامی هستند که در حوزه جعل عقلا و جعل شارع می باشند و آنچه که قابل نهی است فعل خود مکلف است و مسبب به این معنا فعل مکلف نیست تا امکان نهی به آن وجود داشته باشد.

۱- بحوث فی علم الاصول،السید محمدباقر الصدر(السید محمود الهاشمی الشاهرودی) ج۳، ص۱۲۶.

پاسخ اشکال:

این اشکال جواب داده می شود که آنچه که مربوط به عقلاـست جعل قضـیه حقیقیه شـرطیه است که یک ملکیت بنحو قضـیه کلیه شـرطیه جعل می شود چه در خارج، بیع و سـبب شکل بگیرد و چه نگیرد و آنچه که مربوط به مکلف است ایجاد ملکیت فعلی به نحو قضـیه جزئیه و مجعول فعلی در خارج است که آن را با انشاء بیع ایجاد می کند و این مجعول اعتباری فعلی غیر از آن قضیه حقیقیه شرطیه است

تعبیرات مرحوم میرزا(رحمه الله):

طبق تعبیرات مرحوم میرزا(رحمه الله) و مـدرسه ایشـان که عالم فعلیت را یک عالم حقیقی می دانـد که قبل از تحقق موضوع و سبب که انشـاء بـایع است قضـیه شـرطیه که فعل شارع است موجود بوده است ولی ملکیت فعلی آن مبیع خارجی نبوده است و چیزی که فعـل مکلف است و بـا انشـاء او ایجـاد می شود این ملکیت به معنای مجعول فعلی است و این متعلق نهی است و این قضیه فعلیه، فعل مکلف است که بالتسبیت آن را ایجاد می کند مانند ایجاد سایر مسببات خارجیه ولذا می گویند زید خانه اش را فروخت نه این که شارع خانه زید را فروخت

فعل مکلف و فعل شارع:

پس دو فعـل داریم که یکی جعـل کلی قـانون تملیـک به عوض است که قضـیه حقیقیه و شـرطیه است و دیگری تملیـک مبیع خـارجی به عوض است که قضـیه فعلیه است و این فعل دومی متعلق نهی است و چون که فعل مکلف است معقول می باشـد و این مسبب هم غیر از مسبب شخصی است که همان سبب است و لذا این مسبب منفک از سبب می شود مانند مواردی که عقد باطل باشـد و همین این مسـبب فعل تسبیبی مکلف است و غیر از جعل قانون تملیک بعوض به نحو قضـیه حقیقیه است که فعل شارع است .

ص: ۳۶۵

جمع بندی:

حاصل اینکه در همان مسبب شرعی که اسمش ملکیت شرعی است دو فعل است یکی فعل قانون گذار که شارع یا عقلا هستند و یکی ایجاد مسبب فعلی خارجی است که تا مکلف سبب را ایجاد نکند این مجعول فعلی ایجاد نمی شود و این فعل مستند به او است البته این ایجاد در طول وجود آن فعل اول است که اگر جعل قضیه حقیقیه نباشد مجعول فعلی هم در خارج نخواهد بود ولی این به معنای یک فعل بودن آنها نیست و این تفکیک در همه احکام موجود است که شارع حکم را به معنای جعل و قضیه شرطیه جعل می کند ولی مکلف فعلیت آن را در خارج ایجاد می کند مانند تطهیر ثوب نجس مثلاً که مکلف آن را تطهیر می کند پس متعلق نهی می تواند این فعل مکلف باشد و تعلق نهی به آن معقول است البته ایجاد مجعول فعلی منوط است به این که شارع آن کلی را به نحو قضیه حقیقیه جعل کرده باشد و قبل ازاین که شارع آن را جعل کند ما نمی توانیم مجعول و قضیه فعلیه را در خارج ایجاد کنیم ولیکن جعل قضیه شرطیه یک فعل است و ایجاد مجعول فعلی، فعل دیگری است که فعل مکلف است و به او نسبت داده می شود نه به شارع ولهذا شارع می تواند از آن نهی تکلیفی کند و این مثل نهی از افعال تسبیبی دیگر است که معقول است.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – سه شنبه ۵ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۰۵

ص: ۳۶۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:نهی از مسبب

خلاصه جلسه قبل:

عرض کردیم در نهی از معاملات اگر نهی به سبب که انشا و فعل تکوینی مکلف است تعلق بگیرد در این صورت وجهی برای فساد نیست و اگر به مسبب که نقل و انتقال است و با معامله ایجاد می شود تعلق بگیرد عرض شد که در این جا دو بحث است یکی این که آیا اصلا نهی از مسبب معقول است یا خیر؟ و دیگری این که آیا دلالت بر فساد دارد یا نه؟

نسبت به معقولیت نهی از مسبب :

اشکال:

و در جهت اول عرض شد که به آن اشکال شده است; اشکال اول گذشت که مسبب فعل شارع است نه مکلف و نهی باید به امری بخورد که فعل مکلف باشد و لذا نهی مکلف از مسبب معقول نیست و فعل مکلف همان سبب و انشاء است و مسبب فعل شارع است .

جواب:

به این بیان پاسخ داده شده است به این نحو که آنچه فعل شارع است مسبب به نحو جعل قضیه حقیقیه است و آنچه که فعل مکلف است ایجاد قضیه فعلیه آن قضیه حقیقیه است یعنی مسبب به نحو قضیه فعلیه خارجیه و این ها دو چیز است.

توضیح محقق خویی(رحمه الله) در مورد اشکال:

مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) در صدد است همین اشکال را به شکل دیگری توضیح دهد البته ایشان این گونه تقسیم بندی نکرده است که

اولاً: آیا اصل نهی دارای معقولیت است یا نه و ثانیاً: آیا نهی دال بر فساد است یا نه بلکه ابتدائا در اصل مساله ورود پیدا کرده اند و بر مشهور و مرحوم میرزا(رحمه الله) اشکال وارد نموده و فرموده اند این که گفته شده است اگر از مسبب نهی شود بر فساد دلالت دارد اصلا این حرف ها معنی ندارد و سبب و مسبب در این جا صحیح نیست; یا مسامحه است

ص: ۳۶۷

اعتبار نفسانی:

چون که در باب معاملات یک اعتبار نفسانی متعاقدین داریم که اعتبار شخصی متعاملین است که اگر شارع و عقلائی هم

نباشـد، موجود است و در عـالم نفس وجود دارد و یـک ابراز آن اعتبـار داریم که بـا لفظ بعت و یا بافعل ابراز می شود و یک امضا شارع یا عقلاء است از این اعتباری که متعاملین انجام می دهند که آن هم فعل عقلا یا شارع است

نهی از مسبب معقول نیست:

و نهی از امضاء معنا ندارد زیرا که باید نهی مکلف به فعل خود او بخورد بله، به اعتبار نفسانی می تواند به آن نهی بخورد ولی مجرد اعتبار در نفس معامله و عقـد یا ایقاع نیست و می توانـد به ابراز هم نهی بخورد حتی اگر اعتبار نفسانی نباشـد مثل گفتن بعث بـدون قصـد در نماز که کلام آدمی است و حرام است و آن هم معامله نیست و می توانـد به مجموع اعتبار و ابزار هم که معامله یا سـبب است نهی بخورد ولی این نهی از سبب است که دال بر بطلان نیست پس نهی از مسبب معقول نیست چون اگر مقصود امضـا باشـد که فعـل مکلف نیست و تعـبیر به مسـبب هم از آن صـحیح نیست زیرا که حکـم شـارع است وماننـد سـایر احکـام، بر موضوعش در خـارج مترتب می شود و مسـبب و منشأ نیست و اساسـاً انشاء به معنای ایجاد معنا و مسـبب در خارج نیست چنانچه در مباحث خبر و انشاء گفتیم.

بررسی مطلب محقق خویی(رحمه الله):

ص: ۳۶۸

مطلب ایشان به دو بخش بر می گردد

بخش اول: نهی از مسبب معقول نیست

یکی این که نهی از مسبب معقول نیست اگر مقصود از مسبب چیزی ورای اعتبار نفسانی متعاقدین باشد و جوابش همان است که گفته شد که جعل و امضاء به نحو قضیه حقیقیه شرطیه، فعل شارع است أما مجعول فعلی شده بنحو قضیه خارجیه فعل مکلف است و لذا گفتیم به مکلف اسناد داده می شود و گفته می شود زید خانه اش را فروخت و در باقی احکام شرعی هم همین تفکیک موجود است لذا من وقتی مسجد را تطهیر یا تنجیس می کنم به من نسبت داده می شود نه به شارع و جعل قضیه حقیقیه نجاسات و مطهرات فعل شارع است پس در این جا یک فعل دیگری غیر از امضا کلی شارع که همان قضیه حقیقیه است و غیر از اعتبار نفسانی که سبب است چیز دیگری داریم که تسبب به ایجاد مجعول فعلی به وسیله انشاء و ایجاب و قبول است و می شود نهی به این تسبب و یا مسبب تعلق بگیرد.

بخش دوم: تعبیر به سبب و مسبب معنا ندارد

بحث دوم ایشان این است که تسمیه نقل و انتقال شرعی یا عقلایی به مسبب غلط است و این جا ما سبب و مسبب نداریم بلکه همان موضوع و حکم داریم و این تعبیر مسامحی است و مکلف چیزی را ایجاد نمی کند و لفظ، ایجاد معنی نیست بلکه محض ابراز است و لفظ هم مبرز و کاشف از اعتبار نفسانی است و آن هم مسبب با لفظ نیست بلکه فعل مباشری نفس است ومجموع آن فعل نفسانی و ابراز آن موضوع حکم شارع است و شارع با شرائطی آن را موضوع برای حکم به نقل و انتقال قرار داده است و این ها موضوع حکم هستند و تعبیر به تسبیب و مسبب به لحاظ حکم شرعی معنی ندارد.

ص: ۳۶۹

جواب :

این هم اشکالی است که به تعبیرات آقایان وارد شده است و جوابش هم روشن است زیرا این که تعبیر به مسبب می شود به این خاطر است که امور انشائی در باب معاملات با افعال و تصرفات تکوینی فرق می کند و در تصرف انشائی باید قصد توصل و رسیدن به آن مضمون انشائی را داشته باشد یعنی باید ملکیتی را اعتبار کند که شارع قبول دارد و یا عقلا در قوانین عرفی قبول دارند و مجرد اعتبار نفسانی مستقل از اعتبار شرعی و یا قانونی کافی نیست پس این که تعبیر به سبب و مسبب شده به این خاطر است که باید قصد کند تسبب به آن حکم وضعی شرعی را - ما این مطلب را در صحیح و اعم هم گفتیم - و اگر شخصی بخواهد ملکیت دیگری در شریعت خودش را اعتبار کند صحیح نمی باشد و در باقی موضوعات احکام این قصد تسبب لازم نیست ولذا به این گفته اند سبب و آن اعتبار نفسانی طریق و مشیر است به تحقق و ترتب آن ملکیت عقلائی و یا شرعی که در صورت صحت آن ملکیت ایجاد می شود و منجر به ملکیت قانونی می گردد و این مانند همان سبب تکوینی است لیکن در امور اعتباری و نکته این تعبیر که گفته اند سبب و مسبب، این است که مکلف در تصرفات وضعی قصد می کند تسبب و ایجاد آن مضمون و اثر معاملی را که اگر معامله صحیح باشد با انشاء مکلف - به هر معنا که باشد - در خارج ایجاد می شود .

پس ایـن مسـامحه نیست و دارای نکته ای است و این اشـکال که این جـا هم حکمی است که مـترتب بر موضـوعش است مثل بـاقی موارد درست نیست زیرا هر چنـد که حکم شارع است ولی مکلف با انشاء و قصـد تسـبب، قضـیه فعلیه این حکم شـرعی کلی را ایجاد می کند.

اشکال شهیدصدر(رحمه الله) بر عدم معقولیت نهی:

اشـکال دیگری که در این جا می توان برای عدم معقولیت نهی از مسبب وارد کرد بیانی است که شـهید صدر(رحمه الله)ذکر کرده، آن است که: نهی معقول نیست به جهت این که این مسببی که می خواهد از آن نهی شود مسبب تکوینی نیست

مثال:

قتل با رمی که رمی گلوله سـبب زخمی شدن یا قتل مرمی می شود در آنجا مسـبب فعل مکلف است ولو بالتسبیب و شارع می توانـد از آن نهی کند ولی این جا مسـبب مجعول اعتباری است که در طول جعل قضـیه حقیقیه و کلیه ای است که فعل مباشـر شارع است یعنی خود شارع باید سـببیت و قضـیه حقیقیه کلیه تعلیقیه را قرار دهد پس کبرای سـببیت فعل مباشـری شارع اسـت ولذا اگر جعل سببیت نکند مسببی در خارج وجود نخواهد داشت تا نهی از آن معقول باشد و اگر شارع سبب را قرار دهد پس دیگر مسبب مبغوض او نبوده و دارای محبوبیت و ملاک است پس نهی از آن بی ملاک است و معقول نیست .

نتیجه:

پس علی کل حال نهی از مسـبب شـرعی معقول نیست چرا که اگر شارع، کبرا را جعل نکند مسـببی در خارج نیست تا نهی از آن بشود و اگر جعل کنـد یعنی دارای مصـلحت است نه مفسده که باز هم نهی نمی تواند به آن تعلق بگیرد و تعلق نهی بدون ملاـک خواهـد بود بله، به سـبب - که فعـل مکلف است - می شود نهی تعلق بگیرد و سـبب مبغوض شـارع باشـد زیرا که امر تکـوینی است ولی شـارع خودش مسبب را جعـل کرده و ملاـک و مصـلحت داشـته پس نمی شود از آن نهی کرد و این نهی بدون ملاک می شود.

ص: ۳۷۱

جواب:

پاسخ این وجه در جهت دوم خواهد آمد و در این جا فقط اشاره می کنیم به این صورت که نهی که باید دال بر مبغوضیت و مفسده در مسبب باشد با جعل سببیت و کبرای مسبب قابل جمع است و تنافی ندارد زیرا که در جهت دوم به همین نکته تنافی برای اقتضای نهی از معامله برای فساد و عدم امضاء و سببیت استناد می شود که در آنجا خواهیم گفت که این دو با همدیگر تضاد و تنافی ندارند و می شود در مسبب مصلحت باشد ولذا شارع سببیت را جعل کند و در عین حال هم مفسده ای در مسبب یا تسبب مکلف به ایجاد آن مسبب در کار باشد ولذا شارع هم مکلف را نهی می کند از ایجاد آن مسبب و هم چون که مصلحتی در جعل این سببیت اعتباری و قضیه حقیقیه - که کار مولاست - موجود می باشد جعل آن معقول است و توضیحش به تفصیل خواهد آمد لهذا منتقل می شویم به جهت دوم که اقتضا نهی برای فساد معامله است ; در این جهت یک بیان از شهید صدر(رحمه الله)است و یک بیان هم مرحوم میرزا(رحمه الله) دارد.

بیان شهید صدر(رحمه الله):

بیان شهید صدر آن است که نهی از مسبب کاشف از مبغوضیت مسبب است چه مسبب را خصوص مسبب شرعی بگیریم و چه اعم از شرعی و عقلائی، زیرا نهی انحلالی است پس مسبب شرعی هم مبغوض شارع خواهد بود و مفسده دارد یعنی نقل و انتقال حاصل شده با آن بیع مثلاً باید در خارج دارای مفسده باشد و مبغوض مولا گردد تا به آن نهی خورده باشد و مولا در جائی که مسبب اعتباری مبغوض او است خودش سببیت بر آن مسبب اعتباری که فعل مباشری خود او است جعل نمی کند زیرا اگر شارع آن سببیت را جعل نکند دیگر مبغوض وجود نخواهد داشت و این جا مثل سببیت های تکوینی نیست پس اگر مبغوض است نباید مولا آن را امضاء و جعل کند;

نهی دال بر عدم جعل سببیت:

بنابراین اگر نهی به مسبب خورد کشف می کند که آن مسبب مورد امضای شارع نیست و این همان ملازمه با فساد است البته یک اشکال در این جا هست که بعد متعرض می شوند که اگر نهی از معامله اقتضای فساد را داشت این نهی تعلق گرفته به چیزی که در طول نهی دیگر مقدور نیست و مکلف بر ایجاد مسبب شرعی قادر نخواهد بود که به آن بحث هم خواهیم پرداخت و در این جا می خواهیم همین قدر بگوئیم که وقتی نهی دال بر مبغوضیت شد، شارع امضاء و مسبب را که فعل مباشری خودش است، جعل نمی کند پس این نهی دلالت دارد بر عدم جعل سببیت.

جواب:

این بیان دارای جواب های متعددی است که اثبات می کند هیچ گونه تنافی ندارد که مسبب مبغوض شارع و دارای مفسده باشد ولی باز سببیت هم ملاک داشته باشد و آن را جعل کند.

جواب اول

این است که در مسبب که ایجاد ملکیت است مفسده ای وجود داشته باشد مثلا بیع در وقت نماز جمعه دارای مفسده است و اقتضای نهی را دارد ولی اگر مکلف سبب را انشاء بکند مسبب دارای مصلحت اقوائی خواهد شد که باید آن هم حفظ شود ولذا مولی آن را جعل می کند

مصلحت اقوایی:

مثل توسط در ارض مغصوبه که گفته شد، بودن در غصب دارای مفسده است حتی غصب خروجی و لذا از آن نهی می کند ولی بعد از این که داخل شد در خروج غصبی، مصلحت اقوائی پیدا می شود که باعث می شود خروج شرعاً واجب باشد و اینجا هم در طول ایجاد سبب موضوع مصلحت اقوا ایجاد می شود که آن مسبب موجود باشد نه این که مصلحت اقوا از اول بوده و مطلق باشد تا این که با مفسده کسر و انکسار کند بلکه بدین نحو که انشا و سبب شرط اتصاف و نیاز به آن مصلحت اقوا است و اگر انشا نکند موضوع مصلحت منتفی است

امکان جمع مفسده نهی با مصلحت مشرط:

عین آن جا که اگر داخل نشود موضوع مصلحت خروجی منتفی است که تفویت مصلحت نیست و این جا هم اگر مکلف انجام ندهد مفسده را دفع کرده و مصلحت را هم تفویت نکرده است چون شرط اتصافش ایجاد نشده است چون وقتی موضوع را رفع کرد تفویت نیست و اثر این نهی این است که مکلف طرف آن نرود و هم مفسده را دفع کند و هم مصلحت تفویت نگردد باشد و وقتی اقدام می کند عصیان کرده است چون می توانسته آن مفسده را دفع کند ولی عمل نکرده است پس جمع بین مفسده نهی در مسبب و مصلحت مشروط در مسبب علی تقدیر تحقق سبب معقول شد.

جواب دوم

آن است که مصلحت در نفس جعل سببیت باشد

مصلحت در جعل در احکام تکلیفی:

که البته در تکالیف مصلحت در جعل معقول نبود چون گفتیم که اگر مصلحت در جعل وجوب باشد در این صورت با جعل مصلحت حاصل شده است و دیگر انجام امتثال لازم نخواهد بود و این به معنای عدم حکم تکلیفی است

مصلحت در جعل در احکام وضعی:

ولی مصلحت در نفس جعل در احکام وضعی صحیح است و فاقد آن اشکال است و می شود نفس جعل قانونی دارای مصلحت باشد چون در باب احکام وضعیه مقصود فعل مکلف نیست و ملاکات اوسعی دارد مثل نظم و قالب بندی و مرزبندی امور و مشخص کردن حدود اختیارات و اختصاصات و لزوماً ملاکات احکام وضعی مربوط به فعل و ترک نیست تا گفته شود که مصلحت حاصل شده و دیگر فعل ترک لازم نیست پس می شود در جعل یک قانون کلی معاملی و سببیت دارای مصلحتی باشد ولی در عین حال چون اصل جعل و اعتبار این حکم وضعی ملاک دارد فعل ایجاد خارجیش از جانب مکلف دارای مفسده است که از آن نهی می کند و این ها دو نوع و دو مرکز برای مصلحت و مفسده است که با هم هیچ گونه تنافی ندارند .

جواب سوم

این است که شاید مبغوض خصوص مسبب عقلائی باشد و امضای شارع جعل مسبب شرعی است ولذا نهی از ایجاد مسبب عقلائی می شود که معمولاً ـ در مورد مسببات و امضاءات شرعی موجود است ولی مسبب شرعی مبغوضی نمی باشد و یا مفسده و مبغوضیت در جامع است ولی صرف وجود و اولین وجودش مبغوض است که منطبق بر مسبب عقلانی است یعنی وقتی بیع می کند چون صرف وجود مسبب در مسبب عقلائی ایجاد می شود جعل مسبب شرعی و امضای آن دیگر اشکال و مفسده ای ندارد ولذا می تواند آن را جعل کند .

جواب چهارم

جوابی است - که در حاشیه تقریرات آورده ایم و در ذیلش غلط چاپی دارد - که ممکن است نهی از مسبب یا امر به ترک بیع وقت الندا (ذروا البیع) به خاطر مصلحت در ترک آن مسبب و نقل و انتقال شرعی باشد ولی ترک اختیاری نه ترک اضطراری که انتراک است یعنی مکلف باید بتواند انجام دهد و آن را ترک کند تا آن مصلحت حاصل شود مانند مصلحت انقیاد در اوامر و نواهی تربیتی و یا غیر آن که در این جا اگر مولا سببیت را قرار ندهد آن مصلحت از مکلف تفویت می شود؛

مثال:

مولی می خواهد مکلف یاد بگیرد که در وقت نماز جمعه اختیاراً دنیا و تجارت را ترک کند که اگر مولا جعل سببیت نکند این مصلحت تفویت می شود و این مصلحت مطلق است و مشروط نیست به قدرت به نحو شرط اتصاف، بلکه قدرت شرط در تحقق آن است نه اتصاف و اگر شرط اتصاف باشد با عدم قدرت تفویت نشده است پس باید شرط تحقق باشد که در این صورت اگر سببیت قرار ندهد ترک نقل و انتقال از باب عجز است و مصلحت تفویت می شود لهذا جعل سببیت می کند و در عین حال از مسبب هم نهی می کند تا آن مصلحت و ملاک برای مکلف قابل تحصیل باشد و این در صورتی است که قدرت، در تحقق دخیل باشد نه در اتصاف و در حاشیه اشتباه شده است و لا للاتصاف بوده است و للاتصاف شده است .

ص: ۳۷۵

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – شنبه ۹ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:نظرمیرزا(رحمه الله)درباره دلالت نهی برفساد

خلاصه جلسه قبل:

عرض شد برای دلالت اقتضای نهی بر فساد در معاملات در صورتی که نهی تعلق بگیرد به مسبب یا تسبب که بر می گردد به نهی از ایجاد مسبب با آن سبب دو وجه ذکر شده است یک وجه با جوابش گذشت .

نظرمیرزا(رحمه الله)درباره دلالت نهی برفساد:

وجه دوم:

که این وجه اصلی است و مربوط به مرحوم میرزا(رحمه الله)((۱)) است که قائل است به فساد و ایشان بیانی دارند که می خواهد از نهی از مسبب استفاده بطلان کند ایشان بر اساس تحلیل خوبی که در مکاسب در بحث معاملات دارد – و کلا مرحوم میرزا(رحمه الله) در بحث معاملات تحلیلات خوبی دارد – بیانش را در اینجا تقریر می کند

در صحت معامله سه رکن لازم است:

رکن اول:

داشتن ملکیت و یا حقی که می خواهد به دیگری منتقل کند که باید یا خود مالك باشد یا از طرف مالك – وکیل یا وصی – باشد و ملك یا حق او را منتقل کند .

رکن دوم:

این است که طرف معامله محجور علیه نباشد هر چند هم که مالك باشد مثلا معاملات صبی، مجنون و یا مفلس باطل است هر چند در ملك خودش هم باشد یعنی رکن اول موجود هست ولی چون رکن دوم نیست فلذا معامله باطل است و از این نکته به ولایت یا سلطنت بر تصرف وضعی تعبیر می کنند و مواردی که حجر هست – چه به جهت جنون و چه به جهت صغر و چه به جهت افلاس – به جهت نبودن این سلطنت، معامله باطل است با این که مالك است.

ص: ۳۷۶

۱- فوائد الاصول، محمدحسین النائینی، ج۲، ص۴۷۱.

رکن سوم:

انجام دادن و تحقق سببی است که شارع آن را تام دانسته است یعنی سبب تام، با شرائط و قیودش ایجاد شود مثلاً معلومیت ثمن و مثمن اگر لازم است و یا صیغه در ایجاب لازم است باید محقق شود خلاصه آنچه که در موضوع صحت معامله و سبب آن اخذ شده است چه لازم است آنها را بیاورد که اگر این سه رکن حاصل شد معامله صحیح است و الا باطل است و ایشان این تحلیل کلی را در نظریه العقد بیان کرده است.

استدلال مرحوم میرزا:

حال در اینجا می فرماید اگر نهی بخورد به مسبب یا تسبب که تصرف وضعی است و مولا آن را حرام کند این، مستلزم ممنوعیت شرعی مکلف و سلب سلطنت شرعی او است و این مکلف شرعاً بر این تصرف وضعی سلطنت ندارد و این منع شرعی با آن سلطنت منافات دارد و موجب بطلان می شود بر خلاف نهی از سبب که فعل تکوینی و مجرد انشاء است نه تصرف وضعی .

شاهد مثال:

ایشان برای این جا شاهد مثال هم می آورد و یکی از امتیازات مرحوم میرزا(رحمه الله)تطبیقات فقهی ایشان است که در این جا می فرماید اگر کسی نذر کند که اگر مثلا فرزند دار شد مال معینی را صدقه بدهد و نذر فعلی شود این جا اگر بخواهد این مال را بفروشد، مشهور قائل شده اند این معامله باطل است و حق فروش را ندارد زیرا که با وجوب وفائی - که فعلی شد - مکلف است این مال را صدقه بدهد و ممنوع است که بفروشد پس شارع سلطنت بر فروش را از او گرفته است ولذا بیعش باطل است و در مانحن فیه هم همین گونه است و نهی از مسبب مستلزم سلب سلطنت بر تصرف وضعی که مسبب است می گردد که در صحت معامله شرط است پس مستلزم فساد است.

اشکال کلام شیبانی و ابوحنیفه به مرحوم میرزا:

بعـد ایشان اشـکال می کنـد - که متخـذ از کلام شـیبانی و ابو حنیفه است - که اگر بگوئیم نهی مسـتلزم بطلان است، در طول بطلان، نهی غیر معقـول می شـود چـون ایجـاد متعلقش - که مسب است - مقـدور مکلـف نیست و نهی از غیر مقـدور معقول نیست.

جواب میرزا(رحمه الله):

ایشان این اشـکال را این گونه پاسخ می دهد که نهی در این جا به مسـبب عقلائی تعلق می گیرد نه مسـبب شرعی یعنی بعد از نهی مسبب شـرعی مقـدور نیست ولی مسـبب عقلائی مقدور است و با بعت گفتن ایجاد می شود و این متعلق نهی است و این هم جواب کسی است که می گوید نهی مستلزم صحت معامله است.

خلاصه نظر میرزا(رحمه الله):

این حاصل وجه دوم است که ایشان نهی از مسبب را موجب بطلان دانسته چون رکن دوم را از بین می برد

نقد نظر مرحوم نائینی:

می توان کلام ایشان را از سه جهت مورد بحث قرار داد دو بحث در مورد ذیل کلامشان است که اشـکال را چگونه دفع کرده است و آیا آن دفع صحیح است یا نه و یک بحث هم در اصل وجه ایشان که استناد به آن تحلیل در باب عقد یا معاملات شده است .

بحث اول:

اشکال به جواب میرزا(رحمه الله):

ممکن است نسبت به دفع اشـکال ایشـان اشـکال شود به این صورت که این که نهی را متعلق به مسـبب عقلائـی بـدانیم و این مقـدور است حتی بعد از نهی قابل قبول است ولیکن اگر نهی به مسـبب عقلائی خورده باشد پس نهی از مسـبب شـرعی نشده است و سـلطنت بر مسبب شرعی منتفی نشده است تا باطل باشد و ایجاد نشود چون علت انتفای سلطنت تعلق نهی بود و آن هم که به مسـبب عقلائی خورده است نه به مسبب شرعی پس رکن دوم نسبت به مسبب شرعی محفوظ است و مقصود مکلف هم ایجاد مسـبب شرعی است و به عقلا کاری ندارد و به آن هم که نهی نخورده است پس این جواب ایشان از اشکال، اصل وجه را خراب می کند.

دفاع شهید صدر(رحمه الله) از مرحوم میرزا:

شهید صدر(رحمه الله) از این اشکال سه پاسخ داده است((۱)) و از مرحوم میرزا(رحمه الله) دفاع نموده و فرموده است که مرحوم میرزا(رحمه الله) می تواند این اشکال را به سه شکل پاسخ دهد.

پاسخ اول:

این که درست است که نهی به مسبب عقلائی خورده است نه بر مسبب شرعی ولی ممکن است مرحوم میرزا(رحمه الله) در تحلیل سه رکن بگوید که رکن دوم، داشتن سلطنت بر مسبب عقلائی و شرعی هر دو است و سلطنت شرعی بر مسبب عقلائی هم شرط است در تحقق مسبب شرعی یعنی مسبب شرعی دو سلطنت می خواهد یکی سلطنت شرعی بر مسبب شرعی و یکی هم سلطنت شرعی بر مسبب عقلائی و در اینجا یکی از این دو سلب شده است و لهذا معامله باطل می شود هر چند که متعلق نهی - یعنی ایجاد مسبب عقلائی - مقدور است .

پاسخ دوم:

این است که ممکن است کسی بگوید که درست است که نهی به مسبب عقلائی خورده و این سالب سلطنت شرعی بر مسبب عقلائی است ولی عرف از نهی از مسبب عقلائی و سلب شدن سلطنت شرعی بر آن، این نکته را می فهمد که سلطنت شرعی بر مسبب شرعی را هم ندارد پس در حقیقت به دلالت التزامی نهی، مسلوب السلطنه از مسبب شرعی هم هست زیرا که عرف، مسبب عقلائی و شرعی را یکی یا مثل هم می داند و این دلالت التزامی عرفی شکل می گیرد.

۱- بحوث فی علم الاصول،الشهید محمدباقر الصدر(السید محمود الهاشمی الشاهرودی) ج۳، ص۱۲۶.

پاسخ سوم:

که بیـان بهـتری است، این است که مقصـود مرحـوم میرزا(رحمه الله)نهی از خصوص مسـبب شـرعی نیست بلکه نهی از جـامع مسـبب چه عقلائی و چه شـرعی است و وقتی نهی از جامع شد این نهی هم انحلالی است یعنی مطلق مسـبب چه عقلائی و چه شرعی نباید ایجاد شود و مکلف با این نهی دیگر ممنوع است حتی از ایجاد مسـبب شرعی و باید هر دو حتی مسبب عقلائی را هم ترک کند و از هر دو فعل منع شده است لیکن مسـبب عقلائی چون تشریعش دست شارع نیست ایجاد می شود و حتی بعد از نهی مقدور مکلف باقی می ماند پس نهی به این معناست که مجموع العدمین را انجام دهد و هر دو را ترک کند و مخالفت و عصـیان این نهی مقـدور مکلف است به این که مسـبب عقلائی را ایجاد کنـد و این که به جامع خورده به این معنی است که هر دو را نیاورد و مجموع العـدمین را محقق سازد که مخالفتش برای مکلف مقـدور است و می تواند مسـبب عقلائی را بیاورد پس هم مسـبب شـرعی - به سبب این نهی - از سلطنت شرعی مکلف خارج می شود چون که تکلیفاً ممنوع است آن را انجام دهد و هم عصیان چنین حرامی مقدور باقی می ماند و مکلف می تواند آن را عصیان کند

تذکر:

این که نهی به جـامع به این معنـا تعلـق گرفته است یـا نه بحث صـغروی است و مربوط به فقه است و در اینجـا بحث از امکـان عقلی نهی است که ثابت شد به یکی از این سه وجه ممکن است.

ص: ۳۸۰

بحث دوم:

اشکال دیگر به میرزا(رحمه الله):

این است که ممکن است کسی این گونه بر دفع استحاله مرحوم میرزا(رحمه الله)اشکال کند که این پاسخ از جهت دیگری محل اشکال است و آن در صورتی است که عقلاـ هم نهی تحریمی کرده باشند که در این صورت باید بگوئید این نهی معقول نیست زیرا مسبب عقلاـئی هم دیگر مقدور نمی باشد و یا به تعبیر دیگر اگر معامله ای باشد که شارع آن را تأسیس کرده باشد و عقلاـ آن معامله را ندارند حال اگر نهی از مسبب مستلزم بطلاـن باشد لازمه اش این است که متعلق آن نهی مقدور نباشد یا این که از نظر صغروی کسی اشکال کند که شارع به مسبب عقلائی کاری ندارد که بالخصوص از آن نهی کند و معمولاًـ شارع از مسبب خودش نهی می کند و موردی نداریم در فقه که شارع مسبب عقلائی را حرام کرده باشد و آنچه که هست نهی از مسببات شرعی است و در نتیجه در این جا به بحث صاحب کفایه(رحمه الله)می رسیم که فرموده است نهی از مسبب مستلزم صحت معامله است زیرا که قدرت در طول امر و نهی لازم و میزان است و متعلق نهی بعد از نهی باید مقدور باشد و اگر فعلی قبل از امر یا نهی مقدور نبود ولی بعد از امر یا نهی مقدور شد مثل این که قصد قربت قبل از امر مقدور نیست و در طول آن مقدور می شود اشکالی ندارد و عکس آن معقول نیست پس مکلف اگر در طول نهی از قدرت افتاد دیگر آن نهی معقول نیست و قدرت در طول امر و نهی میزان است نه قبل از آن و لذا صاحب کفایه(رحمه الله)گفته است که نهی از مسبب و تسبب مستلزم صحت است.

جواب به اشکال:

ممکن است کسی در اینجا بگوید در نهی که منظور زجر است اشکالی ندارد که مکلف نتواند نهی ای را که در طول تعلقش به فعل مبغوض است انجام دهد چون غرض مولا انزجار مکلف است و این خود به خود منزجر و بر مکلف ممتنع می شود البته ظهور نهی در منع است نه امتناع ولی این ظهور امری اثباتی است و اشکال عدم معقولیت ثبوتی نهی نیست.

دفع جواب:

ما این جواب را در نهی از عبادت فعلی به جهت کشف از مبغوضیت، قبول کردیم ولی این جواب در این جا تمام نیست چون در عبادات آنچه که مانع عبادیت و قصد قربت - یعنی اضافه فعل به مولا - می شود فقط نهی نبود بلکه مبغوضیت هم کافی بود و گفتیم بغض به امر غیر مقدور هم تعلق می گیرد و لذا آنجا عدم مقدوریت رافع مبغوضیت نبود چون بغض به امر غیر مقدور هم تعلق می گیرد و این نهی می تواند کاشف از مبغوضیت باشد و مثل جمله خبری است و روح نهی یا مبادیش هم مبغوضیت است که کار خودش را می کند و عبادت بالفعل یعنی اضافه شدن به مولی برای عالم به نهی دیگر مقدور نخواهد به خلاف این جا که چیزی که رافع صحت است عبارت است از ممنوعیت شرعی نه مبغوضیت و ممنوعیت شرعی که همان زجر مولوی است نیاز به مقدوریت دارد و مجرد بغض بدون تحریک و زجر شرعی باعث رفع سلطنت نیست و رفع سلطنت شرعی و مولوی یعنی شرعاً نتواند متحرک به ترک شود و این شرط است و متوقف بر ممنوعیت شرعی فعلی است که با مقدور نبودن معقول نیست.

تعبیر دیگر :

می توان محذور عقلی را این گونه تقریر کرد که این ممنوعیت تکلیفی اگر بخواهد بیاید لازمش ارتفاع خودش است چون رافع مقدوریت است پس ممنوعیت رافع خودش می شود و کل مایلزم من وجود عدمه محال است و حق با صاحب کفایه(رحمه الله)می شود که نهی از مسبب مستلزم صحت معامله است.

جواب شهید صدر(رحمه الله):

در این جا شهید صدر(رحمه الله)جوابی داده است که می شود به گونه ای تصویر کرد که نهی معقول باشد و سلطنت شرعی بر مسبب هم نباشد به این که متعلق نهی ایجاد مسبب لولا النهی است که با ایجاد سبب تام لولا النهی است و به عبارت دیگر مولا می تواند از تسبب نهی کند که اگر نهی نباشد مسبب فعلی می شود و صدق این قضیه شرطیه مستلزم صدق طرفینش نمی باشد و این تسبب برای مکلف مقدور است و او می تواند سبب تام را ایجاد کند ولی نهی از این تسبب باعث می شود قدرت شرعی بر ایجاد سبب نداشته باشد یعنی این نهی از تسبب هم رافع سلطنت بر مسبب است و معامله به جهت فقدان رکن سلطنت بر مسبب باطل است و نهی هم مقدور است چون نهی از تسبب به آن معنای لولائی است که با ایجاد سبب تام شکل می گیرد و این هم مقدور مکلف باقی می ماند حتی بعد از نهی پس این گونه نیست که صاحب کفایه(رحمه الله)((۱))می گوید و یا ابو حنیفه قائل است که نهی از معامله به معنای مسبب مستلزم صحت است و می توان پاسخ مرحوم میرزا(رحمه الله) از اشکال عدم معقولیت نهی را تصحیح نمود و اصل مطلب و وجه ایشان می ماند که باید بحث شود.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی،ص۱۸۹.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - یکشنبه ۱۰ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:بررسی نظر مرحوم میرزا(رحمه الله)

خلاصه جلسه قبل:

بحث در وجه دوم بود که مرحوم میرزا(رحمه الله) برای اقتضای نهی در معاملات به معنای مسبب، بر فساد آن معامله مطرح کرده بودند که تقریب آن گذشت که معامله سه رکن دارد ۱) داشتن حق و ملک ۲) داشتن سلطنت بر تصرف وضعی ۳) شرائطی که لازم است در سبب موجود باشد تا شارع اثر را قرار دهد و وقتی نهی به مسببی تعلق بگیرد سلب سلطنت - که رکن دوم است - می کند و دیگر مکلف ممنوع است شرعا و سلطنت شرعی بر آن فعل ندارد و از این جهت معامله باطل می شود و همچنین جواب اشکال مقدوریت متعلق نهی هم گذشت .

بررسی نظر مرحوم میرزا(رحمه الله):

حال باید دید که اصل این تحلیل قابل قبول است یا نه؟ صحیح آن است که قابل قبول نیست زیرا که مقصود شما از سلطنت و رکن دوم در معاملات - که گفتید طرف معامله باید سلطنت داشته باشد - چیست؟

اگر مقصود،عدم ممنوعیت تکلیفی باشد:

که این اول الکلام و مصادره است و اساساً در صحت معاملات، عدم حرمت تکلیفی اخذ نشده است و بطلان معاملات محجورین هم به جهت حرمت تکلیفی نیست مثلاـ صبی و مجنون حرمت تکلیفی ندارند پس مقصود از سلطنت عدم حرمت تکلیفی نیست .

اگر مقصود،قدرت تکوینی بر مسبب باشد:

یعنی مکلف قادر باشد که آن مسبب شرعی را ایجاد کند، پاسخ آن است که قدرت بر ایجاد مسبب که تصرف وضعی است با خود صحت و امضاء شارع حاصل می شود و نمی تواند شرط امضاء و صحت باشد یعنی این قدرت و سلطنت در طول صحت است و نمی تواند موضوع امضا باشد و این نکته دور و تقدم متأخر است که محال است .

ص: ۳۸۴

اگر مقصود،تصرف وضعی باشد:

به احتمال قوی مقصود احتمال سوم است و آن این که گفته شود در باب معاملات همچنان که یکی از شرائط صحت، داشتن مالکیت و یا حق قابل انتقال است که حکم اعتباری است یکی از شرائط صحت هم این است که شارع ولایت و سلطنت بر

تصرف وضعی را برای صاحب ملک اعتبار کند که یک حکم اعتباری وضعی است و اعتبار دیگری غیر از اعتبار مالکیت است یعنی اعتبار این که این مالک در نقل این مال ولایت دارد و محجور علیه نیست و این اختیار وضعی یا اهلیت را داراست و صبی و محجور علیه فاقد این ولایت و یا اهلیت است که این امر وضعی هم برای متعاقدین و متعاملین اعتبار و جعل می شود تا بتوانند تصرف وضعی را انجام دهند

مقصود میرزا سومی است:

پس مقصود یک سلطنت اعتباری است که به احتمال قوی مقصود مرحوم میرزا(رحمه الله)همین مطلب باشد و این اعتبار در صبی و مجنون جعل نشده است و در مفلس نیز با حکم قاضی سلب می شود و همچنانی که محجوریت یک امر اعتباری وضعی است ضدش هم که اختیار داشتن وضعی است یک ولایت و سلطنت اعتباری است که قرار داده می شود.

اگر این مطلب مقصود باشد

مناقشه در احتمال سوم:

اولاً:

می توان اصلش را مورد تشکیک قرارداد و ممکن است کسی بگوید دلیلی بر لزوم این امر اعتباری و رکن دوم نیست و بطلان مواردی مثل بیع صبی و مجنون از این باب است که یکی از شرائط عقد هم این است که لازم است بالغ و عاقل باشد که به همان رکن سوم برگشت می کند و در موارد حجر به جهت افلاس هم قائل می شویم که چون حق دیگران به آن مال تعلق دارد ملکش طلق نیست و مثل مال مرهون می ماند که بازهم به رکن اول یا سوم برگشت می کند پس ممکن است کسی اصل لزوم رکن دوم و سلطنت وضعی و اعتباری را در باب معاملات انکار کند که البته باید در فقه بحث شود که آیا ما در باب معاملات دو رکن لازم داریم یا سه رکن ؟

ثانیاً:

فرضا اگر ما لزوم اختیار و سلطنت وضعی را هم در صحت معاملات قائل شدیم، چرا حرمت تکلیفی رافع این ولایت و سلطنت وضعی باشد؟ زیرا اگر این سلطنت به یک مقدوریت اعتباری وضعی بر گشت وجهی ندارد که این جعل با حرمت و منع تکلیفی منافات داشته باشد بلکه این ها با هم کمال انسجام را دارند و همچنان که این نهی تکلیفی با قدرت و سلطنت تکوینی قابل جمع است با سلطنت وضعی هم قابل جمع است و شارع این سلطنت را به او داده است تا به او بگوید آن تصرف وضعی را انجام نده و این اشکالی ندارد.

نتیجه مناقشه:

بنابراین هر دو وجه برای اقتضاء نهی بر فساد معامله نادرست است و چنین اقتضایی در کار نیست، بلکه بر عکس، لازمه عقلی یا عرفی نهی از مسبب مقدوریت آن است که مقتضی صحت است همانگونه که صاحب کفایه(رحمه الله)ذکر فرمود و گذشت.

اشکال به میرزا(رحمه الله) در مراد از معاملات:

مناسب است در ذیل به مطلبی که اصولیون در ابتدای مسأله بحث کرده اند اشاره کرد به این نحو که مقصود از معاملات، در نهی از معاملات چیست؟ آیا مقصود معامله بالمعنی الاخص است یا بالمعنی الاعم، مرحوم میرزا(رحمه الله) گفته اند مقصود، معاملات بالمعنی الاخص است یعنی عقود و ایقاعات و برخی گفته اند چرا ایشان معامله را به معنای اخص مقید کرده است با این که اگر نهی از تذکیه و یا حیازت هم بشود این بحث در آنجا هم می آید که آیا دال بر بطلان است یا خیر؟ و معامله بالمعنی الاعم مقصود است یعنی همه اسبابی که دارای مسببات و اثر وضعی شرعی هستند مشمول این بحث است.

دلیل میرزا(رحمه الله) ازقصد معامله بالمعنی الاخص:

لازم است در اینجا عرض کنیم که دلیل مرحوم میرزا(رحمه الله) که گفته است معامله بالمعنی الاخص مقصود است وجهی است که اختیار کرده است چون آن وجه مخصوص به معامله بالمعنی الاخص است زیرا که سلطنت بر تصرف وضعی در عقود و ایقاعات لازم است و لذا اگر وجه اقتضاء بطلان این وجه دوم باشد حق با مرحوم میرزا(رحمه الله)می شود که موضوع مسأله معامله بالمعنی الاخص است

رد مبنای میرزا(رحمه الله):

ولی اگر کسی وجه اول را قبول کرد و اگر آن وجه هم تمام بشود در معاملات بالمعنی الاعم هم جاری است و خاص معاملات بالمعنی الاخص نیست چون در آن وجه گفته می شود که نهی از مسبب به معنای مبغوض بودن آن مسبب است و لازمه مبغوض بودن این است که شارع آن مسبب را جعل نکند و این خاص مسبب انشائی نیست و مسبب غیر انشائی را هم در بر می گیرد مثلا می گوید (لا تذک بغیر الحدید) یا (لاتذک فی الحرم) تذکیه در این دو مورد مبغوض می شود و مولی آن را جعل نمی کند یعنی در این جا شارع آن مسبب را قبول ندارد و جعل نمی کند پس حاصل نشده و باطل است ولی مرحوم میرزا چون وجه خودش را قبول دارد که خاص تصرفات انشائی است فلذا ایشان معاملات را به معامله بالمعنی الاخص اختصاص داده است.

نتیجه:

بنابراین فرقی بین این دو وجه ظاهر می شود که طبق وجه اول معاملات بالمعنی الاعم با نهی از مسبب باطل خواهد شد و موثر آن اثر نخواهند بود و طبق وجه دوم معاملات بالمعنی الاخص موضوع مسأله خواهند بود.

ص: ۳۸۷

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – شنبه ۱۶ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:نهی از آثار معامله

خلاصه جلسه قبل:

بحث در نهی از معاملات بود و عرض شد که گاهی نهی از سبب است و گاهی از مسبب شرعی و فرض سوم هم این است که نهی به آثار معامله بخورد که تصرف در ثمن یامثمن است مثلا بگوید (ثمن العذره سحت) یا از اکل مال و ثمن یا مثمن نهی بکند و بفرماید (لا تاکلوا اموالکم...) که اگر به این موارد نهی تعلق گرفت

نهی از آثار معامله:

در این صورت بحث می شود که آیا ممکن است دال بر فساد باشد یا خیر و آن، در دو صورت است

نهی به تمام تصرفات:

در ثمن یا مثمن تعلق بگیرد مثلاً- اگر حرمت اکل را بر حرمت مطلق تصرفات کسی که مال به او منتقل می شود حمل کنیم، دلالت آن بر فاسد بودن معامله به ملازمه عقلی ثابت می شود چون انتقال مال به دیگری اگر هیچ اثر تکلیفی برایش نداشته باشد – هر چند آنها غیر از حکم وضعی به انتقال ملکیت است – لیکن جعل ملکیت و حکم وضعی در چنین موردی لغو است چون احکام وضعی مذکور می خواهد موضوع احکام تکلیفی قرار بگیرد و از این باب عقلاً با فساد ملازمه پیدا می کند و شارع این احکام را جعل نمی کند مخصوصاً اگر گفته شود که احکام وضعی اصلاً از احکام تکلیفی انتزاع می شود که در این صورت ملازمه عقلی روشن تر است پس اگر همه آثار حکم وضعی نسبت به طرف معامله ممنوع و حرام باشد لازمه عقلی آن نفی حکم وضعی و صحت معامله است و نهی تکلیفی مذکور دلالت التزامی عقلی پیدا می کند بر فساد .

ص: ۳۸۸

نهی از یک اثر باشد:

اثر رکنی باشد:

باشد ولی آن اثر، اثر رکنی و قوام آن معامله باشد عرفاً و عقلائیاً که این جا هم دلالت و ملازمه عرفی شکل می گیرد مثلا در بیع گفته اند تسلیم و تسلم اثر رکنی معاوضه است و مقصود از معاوضه داد و ستد است و لذا گفته اند که اگر از ابتدا قدرت بر تسلیم در معاوضه نباشد معامله باطل است چون مقتضای معاوضه تسلیم و تسلم و تحت اختیار دیگری قرار گرفتن مال است و لذا اگر قدرت بر تسلیم و تسلّم نبود معامله باطل است چون این رکن معامله است و بدون آن عرفاً معاوضه ای در کار نبوده و لغو عرفی است مثلا اگر کسی مالی را که در قعر دریا است بفروشد عقلاً انتقال مالکیت معقول است ولیکن عقلائی نبوده و

باطل است

اثر رکنی نباشد:

اما اگر این گونه نبود و اثری از آثار معامله محرم شد مثلا گفت عوض را به دیگری نفروش و فروختن، یکی از آثار صحت معامله است و رکنی هم نیست در این صورت چنین تحریمی دال بر فساد نیست نه عقلا و نه عرفا.

اشکال عدم تخصیص:

بله، چنانچه کسی بگوید اگر این معامله صحیح باشد دلیل صحت معامله یا ترتب اثر بر آن تخصیص خورده است و مقتضای اصل عدم تخصیص این است که ملک نشده باشد و تخصصاً موضوع اثر نباشد پس با این اصل عدم تخصیص، تخصص را ثابت می کنیم و همچنین این که معامله فاسد است و موضوع مالکیت نیست تا تخصیصی در کار نباشد .

ص: ۳۸۹

جواب:

جوابش این است که اصاله عدم تخصیص در موارد دوران بین تخصیص و تخصص جاری نیست گرچه برخی جاری کرده اند مثلا اگر گفت (لا تبع ما اقطعک السلطان) چیزی که سلطان به تو داد آن را نفروش ممکن است این نکته از باب عدم ملکیت و بطلان اقطاع سلطان باشد و ممکن است فقط فروش آن ملک جائز نباشد که تخصیص در سلطنت بر ملک است که اگر کسی در اینجا به اصاله عدم تخصیص تمسک کند و بگوید این جا از باب تخصیص نیست بلکه تخصص است و تملیک باطل است فساد آن معامله ثابت می شود مثل (اکرم کل عالم) و از دلیلی هم ثابت شود که اکرام زید واجب نیست ولی نمی دانیم چون عالم نیست و یا عالم هست و در عین حال اکرامش واجب نیست که در این جا گفته می شود نمی توان به اصاله عدم تخصیص تمسک کرد و خروج تخصصی را اثبات نمود و اصل اطلاق و عموم برای اثبات خروج موضوعی حجت نمی باشد بنابراین فقط در مورد اول و دوم می شود از دلیل حرمت آثار فساد را اثبات کرد.

اشکال دیگر:

ما در اضواء در این جا اشکالی وارد کرده ایم((۱)) که مقصود از این بحث چیست که در این جا آمده است اگر مقصود این است که دلیل نهی که حرمت را بر تمام آثار و یا اثر رکنی قرار داده حرمت به معنای اولی باشد که همان حرمت تصرف در مال غیر است قطعاً این حرمت دال بر فساد هست ولی این به معنای ارشادیت نهی است چون دیگر نمی خواهد تحریم جدیدی قرار دهد و این نهی به همان حرمت تصرف در مال غیر اشاره می کند که به دلیل خود نهی جعل شده است و موضوعش مال غیر است نه ثمن معامله کذایی پس چنین تحریمی اخباری و ارشادی می شود به حرمت دیگری که بر عنوان دیگری است و بحث در نهی مولوی است نه ارشادی به حرمت دیگری که آن حرمت بدون معامله هم در مال غیر ثابت است و موضوع آن ثمن و مثمن نیست بلکه مطلق مال غیر است .

۱- اضواء و آراء، السیّد محمود الهاشمی الشاهرودی، ج۱، ص۴۶۳.

اشکال نهی به عنوان ثانوی:

اگر این بحث ناظر به روایاتی باشد که نهی در آنها به عنوان ثانوی غیر از حرمت مال غیر تعلق گرفته است و غیر از حرمت مال غیر است مثلا ـ مالی به دیگری منتقل شده و از طرف مال غیر بودن حرمتی در کار نیست ولی به عنوان ثانوی دیگری تصرف در آن حرام است در این صورت چنین حرمتی با صحت معامله منافات ندارد و مثل این می ماند که تصرف در مال خریده شده به عنوان ثانوی حرام باشد

مثال:

برای او خوردنش ضرر دارد و یا نذر کرده که در آن تصرف نکند که نه عقلا مستلزم فساد است و نه عرفا و آنچه که مستلزم فساد است نبودن جواز تصرف به عنوان اولی است که با صحت قابل جمع نیست اما جائی که حرمت از این قبیل نیست دلالت بر فساد تمام نیست.

جواب اشکال:

به این اشکال این گونه می توان پاسخ داد که نظر کسانی که وارد این بحث شده اند نوع سومی از نواهی و تحریمها است نه حرمت به معنای مال غیر بودن که نهی از تصرف در ثمن ارشاد به آن شود و نه حرمت به عنوان ثانوی مثل حرمت مخالفت نذر و امثال آن بلکه حرمت های مولوی ای است که به یک معامله یا ثمن و مثمن آن تعلق بگیرد به عنوان حرمت تکلیفی مثل روایاتی که در بحث مکاسب محرمه آمده است مثلا گفته است (اجر المغنیه سحت) یا (اجر الماشطه سحت) یا (اجر الباغیه سحت) یا (ثمن الخمر سحت لعن الله بائعها و ...)

جعل تحریم مولوی و تکلیفی:

که روشن است این ادله نمی خواهد مجرد بطلان و حرمت تصرف در مال غیر را بگوید بلکه یک حرمت تکلیفی دیگری را جعل کرده است و در این جا حرمت هایی ثابت شده است که برخی روی عنوان معامله رفته است مثل (و حرم الربا) بنابر این که ربا اسم معامله است و بنابر تصرف در ثمن و مثمن معامله مثل روایاتی که در آنها نهی از اجر مغنیه و ماشطه و ثمن خمر و خنزیز آمده است که لسانش لسان بطلان و ارشادبه مانعیت نیست بلکه لسان جعل تحریم مولوی و تکلیف مستقلی از حرمت تصرف در مال غیر است و این قبیل تحریم ها مستلزم فساد است با این که مدلول اولی آنها حرمت تکلیفی است نه حرمت وضعی و بر خصوص آن عناوین قرار گرفته است نه بر تصرف در مال غیر مثلا قرآن در تحریم ربا فرموده است (فاذنوا بحرب من الله و رسوله)((۱)) که این به خاطر حرمت تصرف در مال غیر نیست بلکه حرمت اضافی است و هکذا (اجر المغنیه سحت) و فقها از این تحریمها و مکاسب محرمه فساد و بطلان معامله را فهمیده اند و آن ملازمه عقلی و یا عرفی که گفته شد در اینجا تمام است.

متعلق حرمت چیست:

این نهی به چه چیزی تعلق گرفته است و چه چیزی حرام است؟ تصرف در مال غیر حرام است که این همان حرمت اول است و حرمت دیگری نیست یا تلفظ و انشاء حرام است که این سبب است نه مسبب و ظاهر معاملات آن است که اسم مسبب است نه سبب و تلفظ هم از نظر فقهی حرام نیست پس چه چیزی محرم به این حرمتها است و باید این مطلب در مکاسب محرمه بحث شود که متعلق این حرمت چیست؟

۱- بقره، آیه ۲۷۹.

تکسب یا تسبب خارجی:

صحیح آن است که تکسب به خرید و فروش خمر حرام است و تکسب از طریق بغی، زنا، غناء و افعال محرم حرام است یعنی هم فعلش حرام است و هم تکسبش حرمت دیگری دارد و متعلق حرمت، خود عمل تکسب خارجی است که از آن می توان به سبب عقلائی و یا تسبب خارجی و عملی تعبیر کرد و این عمل خارجی دو حرمت دارد یکی این که اموال دیگران به او منتقل نشده است و تصرف وی در آنها تصرف در مال غیر بوده و حرام است و لذاضمان دارد و باید به او برگرداند و هم حرمت تکسب دارد ولذا گفته شده مکاسب محرمه یعنی درآمدهای غیر صحیح و باطل از آن طریق هم حرام دیگری است که أشد از حرمت تصرف در مال غیر است و دیگری راضی هم باشد بازهم تکسب مذکور حرام انجام گرفته است و چنین حرمت هایی مستلزم فساد است و حرمت تکلیفی به عنوان اولی است که غیر از ارشاد به بطلان و حرمت تصرف در مال غیر است و بدین ترتیب بحث از هر سه جهت در مقام اول به پایان می رسد.

مقام دوم:

استفاده نهی تحریمی از روایات:

استفاده بطلان معامله از برخی از روایات به سبب حرمت آن می باشد مثل روایاتی که در باب تصرفات عبد بدون اذن مولایش وارد شده است که از نظر سند هم معتبر است که از آن ها استظهار شده است نهی تحریمی هم مستلزم فساد است و روایت زراره از این قبیل است که می فرماید(عن أبی جعفر(علیه السلام) قال: سألته عن مملوك تزوج بغیر اذن سیده فقال: ذاک إلی سیده إن شاء أجازه و إنْ شاء فرق بینهما) به این معنا که اگر سید به عبد اجازه دهد صحیح است و اگر اجازه ندهد عقد باطل است

نظر فقهای عامه:

(قلت - أصلحك اللّه انَّ الحَكَم بن عيينه و إبراهيم النخعی و أصحابهما يقولون: انَّ أصل النكاح فاسد و لا تحل إجازه السيد له) يعنی این ها از فقهای عامه بوده اند و گفته اند چون نکاح عبد بدون اذن سید بوده اصل نکاح باطل است و مثل نکاح در عده است که با اجازه هم درست نمی شود.

رد امام علیه السلام بر حرف عامه:

(فقال أبو جعفر(علیه السلام) انه لم يعص اللّه و انما عصى سيده فإذا أجازه فهو له جائز)([1]) امام(علیه السلام) حرف آنها را رد می کند که عبد، امر سید را مخالفت کرده است و کار حرامی را نکرده است پس اگر سید اجازه دهد درست است و گفته شده از این مطلب استفاده می شود که اگر عصیان الهی شده باشد نکاح باطل بود و عصیان خدا به مخالفت نهی تکلیفی است و این بدان معنا است که اگر نهی به معامله تعلق بگیرد از طرف خدا عصیان و مخالفتش موجب فساد آن است زیرا که عصیان ظهور دارد در مخالفت نهی تکلیفی پس ظاهر صدر ذیل این روایت این است که اگر عصیان خدا در کار باشد معامله فاسد می شود و این همان مطلوب قائل به فساد است.

این استدلال تمام نیست و وجه آن خواهد آمد .

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - یکشنبه ۱۷ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۱۷

۱- وسایل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۱، ص۱۱۴، أبواب نكاح العبيد والاماء، باب ۲۴، ط آل بیت .

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:جواز و تحریم وضعی

خلاصه جلسه قبل:

بحث در روایاتی بود که در باب تزویج عبد باذن مولایش وارد شده بود مثل روایت ابی بصیر که خوانده شد

(عن أبی جعفر(علیه السلام) قال: سألته عن مملوک تزوج بغیر اذن سیده فقال: ذاک إلی سیده اِنْ شاء أجازه و اِنْ شاء فرق بینهما قلت - أصلحک اللّه انَّ الحَکَم بن عیینه و إبراهیم النخعی و أصحابهما یقولون: انَّ أصل النکاح فاسد و لا تحل إجازه السید له قال أبو جعفر(علیه السلام) : انه لم یعص اللّه و انما عصی سیده فإذا أجازه فهو له جائز).((۱))

استدلال به روایت:

از این تعبیر ذیل که می گوید (انه لم یعص الله) استفاده می شود که اگر خدا را عصیان می کرد یعنی عقد انجام شده منهی عنه بود موجب بطلان می شد و نکته عدم بطلان عدم معصیت خدا است پس اگر معصیت شارع بود عقد باطل بود و این دلالت دارد بر این مطلب که معامله ای که متعلق حرمت شارع است موجب فساد آن می شود لهذا از این روایاتی که شبیه به این روایت است استفاده می شود که نهی و حرمت شرعی معامله موجب فساد آن است.

رد استدلال:

این استدلال صحیح نیست چون این استدلال وقتی درست است که عصیان در روایت بر عصیان تکلیفی حمل شود و حال آنکه مقصود در این جا عصیان وضعی است نه عصیان تکلیفی و به طور کلی در باب معاملات، زیاد تعبیر به عصیان، حرمت و عدم جواز در معانی وضعیه بکار می رود

ص: ۳۹۵

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی،ج۲۱، ص۱۱۴، أبواب نکاح العبید والاماء، باب ۲۴، ط آل بیت .

مراد از جواز،جواز وضعی است:

مثلاـ گفته می شود (الصبی اذا بلغ خمسه عشر جاز امره) و یا قبل از آن (لایجوز بیعه) و این عدم جواز وضعی است نه حرام تکلیفی و حتی در این روایت هم تعبیر کرده است (فهو له جائز) و این جائز به معنای مباح تکلیفی نیست بلکه جواز وضعی و صحت و نفوذ مراد است

مراد از تحریم،تحریم وضعی است:

و کلمه تحریم هم همین طور است و حرمت به معنای حرمت وضعی در معاملات زیاد استعمال می شود مثل (انما یحرم الکلام و یحلل الکلام)

مراد از عصیان،عصیان وضعی است:

در این جا عصیان هم همین گونه بوده و به معنای عدم مشروعیت است و حمل عنوان عصیان بر هر دو معنا تکلیفی و وضعی هم، همانند استعمال لفظ در دو معناست که صحیح نمی باشد و قرائنی در روایت است که مراد، عصیان وضعی است یعنی مراد غیر مشروع بودن است و این که نکاح عبد بدون اذن سید از نظر شارع مشروع است و حرمت وضعی ندارد و مثل نکاح شغار و یا نکاح در عده و یا نکاح اختین نیست که مشروع نباشد و لذا عبد مذکور حرام وضعی را انجام نداده و معصیت وضعی نکرده است یعنی چیزی که در نظر شارع مشروع نیست را نیاورده است بلکه تنها حق و اذن مولایش را عصیان وضعی کرده است یعنی عدم مشروعیت از ناحیه اذن و حق سید می باشد که وقتی اذن بدهد از نظر حق سید هم مشروع می شود پس عصیان و عدم مراعات حق سید نموده است نه شارع و این عصیان هم با اجازه لاحق سید رفع می شود و فعلش از ابتدا جائز و مشروع و نافذ می شود همانند موارد فضولی که با اجازه مالک مشروع و نافذ می گردد.

ص: ۳۹۶

نتیجه رد استدلال:

پس اصلاً مقصود، عصیان تکلیفی نیست که عبارت از مخالفت نهی یا امر تکلیفی باشد و این روایت هم مثل روایاتی است که می گوید (انما یحلل الکلام و یحرم الکلام) و یا می گوید (بیع الصبی لا یجوز) که مراد از این ها حرمت و عدم جواز وضعی است

قرائن بر عصیان وضعی:

شهید صدر(رحمه الله) در اینجا قرائنی را بر این که مقصود عصیان وضعی است ذکر می کند.

قرینه اول:

یک قرینه خود تعبیر سائل در صدر روایت است که می گوید در مورد مملوکی که بدون اذن سیدش تزوج کرده سؤال کردم و تزویج بدون اذن سید موجب حرمت تکلیفی نیست بلکه موجب عدم ترتیب اثر و حرمت وضعی است مانند بیع فضولی که حرام تکلیفی نیست و این هم عقد نکاح فضولی است و تا مالک اذن ندهد نافذ نیست پس فرض سؤال، عدم صحت و عصیان وضعی است نه ارتکاب فعل محرمی، چون صحت مشروط است به اذن سیدش و سوال سائل از عدم صحت است که همان عصیان وضعی و عدم جواز وضعی است و تعبیر امام(علیه السلام)که می فرماید (عصی سیده) نیز اشاره به همان جهت سؤال سائل است پس باید مراد از «لم یعص الله» هم عصیان وضعی باشد نه معنای دیگری.

قرینه دوم:

تعبیری است که امام(علیه السلام) در ذیل فرموده است که می گوید (فاذا اجازه فهو له جائز) که این جائز در صحت وضعی ظهور دارد که مقابل عصیان سید و رافع آن است و همچنین تعبیر به اجازه چون اجازه رافع بطلان و عدم مشروعیت - که عصیان وضعی است - می شود نه رافع حرمت و عصیان تکلیفی زیرا اگر حکم تکلیفی به حرمت باشد مثلا مکلف با علم به مال غیر بودن در آن مال تصرف کرده باشد با اجازه لاحق حرمت وضعی رفع می شود ولی چنانچه حرمت تکلیفی آن محقق شده باشد با اجازه رفع نمی شود پس خود امام(علیه السلام)هم عصیان را معلق کرده است بر عدم اجازه که عصیان وضعی است و قرینه می شود که مقصود از عصیان خدا و شارع هم عصیان وضعی است نه عصیان حرمت تکلیفی که اگر موضوعش شکل بگیرد با اجازه لاحق رفع نمی شود.

ص: ۳۹۷

قرینه سوم:

این است که اگر مقصود از عصیان در کلام امام(علیه السلام) عصیان تکلیفی باشد فرقی بین (لم یعص الله) و (عصی سیده) نمی ماند زیرا که عصیان تکلیفی سید عصیان تکلیفی خدا هم هست چون جائی که سید امر و نهی کند، شرعاً بر عبد هم واجب است که اطاعت کند و تمرد عبد دارای حرمت شرعی هم هست بله، اگر عصیان وضعی معنی کردیم فرق می کند چون صحت از نظر حق شارع ثابت است منتهی حق و رضایت سید هم چون که شرط است اذن و رضایت او هم لازم می شود و الا عدم مشروعیت از نظر عدم اراده و خواست سید خواهد بود که از آن به (عصی سیده) تعبیر شده است که اگر اذن سید بیاید این عدم جواز عصیان وضعی هم رفع می شود پس اگر بر عصیان وضعی حمل کردیم این تفکیک و تفصیل در روایت درست و مفهوم است بر خلاف این که اگر بر عصیان تکلیفی حمل شود مگر این که کسی بگوید مقصود از عصیان تکلیفی شارع به عنوان اولی باشد که وجهی ندارد و هر دو نحو یک عصیان تکلیفی شرعی است .

قرینه چهارم:

این است که عصیان تکلیفی سید فی نفسه در اینجا معقول نیست چونکه اگر عصیان تکلیفی باشد باید سید منع و نهی ای کرده باشد که مخالفتش حرام باشد حال آن امر و نهی به چه چیز تعلق گرفته است؟ اگر عبدش را از تلفظ به نکاح نهی کرده است که این عمل اولاً: تحت سلطنت مولا ـ نیست و ادله وجوب اطاعت عبد شامل این امور نمی شود و شامل عین و افعال و منافع عبد است که حق مولا ـ است و حرف زدن یا نفس کشیدن و امثال آن از جانب عبد مربوط به حقوق واجب الاطاعه نسبت به سید نیست و آنچه که ثابت است در محدوده اموری است که به حقوق سید از منافع و ملکیت و در آمد و امثال آن مرتبط است که البته یکی از آن امور هم ازدواج است چون وقتی ازدواج کند منافعش کم می شود پس منع و عصیان تکلیفی اگر از تلفظ و انشاء بیع و نکاح باشد موضوع ندارد و علاوه بر این که این نهی از سبب است که موجب بطلان معامله نیست و اگر مقصود از منع تکلیفی و نهی سید، نهی از مسبب باشد یعنی نهی از تحقق زوجیت، که مثلاً اگر مولا اینگونه گفته است : که این زوجیت را برای خود ایجاد نکن، این مسبب بدون اذن سید در خارج ایجاد نمی شود و تا اجازه ندهد مسبب ایجاد نشده است و عصیانی رخ نداده است ولی ظاهر روایت این است که عصیان سید واقع شده است و با اجازه، جایز شده و رفع می گردد.

نتیجه:

پس اگر عصیان تکلیفی را به لحاظ تلفظ عبد به لفظ نکاح بدانیم که مولا چنین حقی را ندارد مضافاً به اینکه شما نهی از سبب را هم موجب بطلان نمی دانید بلکه نهی از مسبب را منشا بطلان می گیرید و اگر مقصود عصیان تکلیفی نسبت به مسبب باشد آن هم تا مولا اجازه ندهد مسبب در خارج ایجاد نشده و حرامی مرتکب نشده است و ظاهر روایت این است که عصیان مولی حاصل شده است و با اجازه رفع می شود بنابراین (عصی سیده) را به این قرینه باید بر عصیان وضعی تعبیر کنیم و به طور کلی این روایات از این سنخ است و همچنان که حرمت و عدم جواز بر حرمت و عدم جواز وضعی حمل می شود مقصود از عصیان هم این است که این معامله از نظر شارع مشروع است و معامله غیر جایز و غیر مشروع از نظر قانون و حق شرع انجام نگرفته است بلکه تنها رعایت حق و نظر سیدش لازم است که از این حیث عصیان وضعی او صورت نگیرد که آنها هم با اجازه حاصل می شود برخلاف نکاح شغار و جمع بین اختین و امثال آن که حرام وضعی شرعی می باشد .

نتیجه نهی در معاملات:

به این ترتیب بحث معاملات هم تمام می شود و اگر بخواهیم نتیجه بگیریم اینگونه باید گفت که در باب عبادات ملاک اقتضای فساد روشن است و این که کدام نهی ای در عبادات مولوی و کدام ارشادی است نیز نکات آن را روشن کردیم

نهی از سبب یا مسبب:

اما در باب معاملات گفته شد که اگر نهی به سبب بخورد مقتضی فساد نیست و اگر نهی از معامله به معنای مسبب باشد مقتضی فساد است که دو وجه آن هر دو ردّ شد بلکه برخی مثل صاحب کفایه(رحمه الله)((۱))در نهی از مسبب گفته اند دلالت عقلی بر صحت دارد که بحث از آن هم گذشت .

نهی ارشادی:

ولی خیلی از اوقات نهی و حرمت در معاملات ارشاد به فساد و بطلان است و این غیر از اقتضای نهی فساد معامله است مخصوصا اگر نهی به آثار معامله تعلق بگیرد که در این گونه موارد - حتی اگر دلالت بر حرمت تکلیفی معامله نداشته باشد - برفساد معامله دلالت می کند. به عبارت دیگر در باب معاملات وقتی نهی ای به معامله یا آثارش بخورد مثلا بگوید (ثمن العذره سحت) یا به خود کسب تعلق بگیرد و بگوید فلان کسب حرام است (نهی النبی عن بیع الغرر) این نوع نواهی در باب معاملات معمولاـ ارشاد است به فساد آن معامله از این باب که در باب معاملات غرض اصلی ترتب آن آثار است و وقتی بگوید آنها حرام هستند و عرفاً فاقد ترتب آثار هستند یعنی آن معامله انجام نگرفته است و جائی که قرینه بر صحت معامله نباشد هم همین حرمت وضعی و بطلان استفاده می شود و این نواهی معمولاً در معاملات ظهور دارد

نکته در باب نهی ارشادی:

در ارشاد به فساد به همان نکته ای که گفته شد که در معاملات غرض اصلی نقل و انتقال است و اگر این نقل و انتقال نباشد تصرف در مال غیر است و حرام خواهد بود پس وقتی می گوید تصرف حرام است یعنی نقل و انتقال صورت نگرفته است و این قرینه عرفی می شود بر این که این معامله باطل است و همچنین نهی از خود معامله به معنای سبب و یا تحریم آن در همین معنای ارشادی ظهور عرفی پیدا می کند که به معنای حرمت وضعی و عدم مشروعیت است.

ص: ۴۰۰

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۱۸۹.

نظر استاد در باب نهی از معامله:

بنابراین نواهی در باب معاملات معمولاً بر حرمت وضعی حمل می شوند نه تکلیفی و یا بر حرمت تکلیفی تصرف در مال غیر حمل می شوند که لازمه حرمت وضعی است مگر این که قرینه ای بر خلاف آن باشد و در برخی از نواهی و تحریمها در باب معاملات حرمت اضافی آن معامله نیز استفاده می شود که قرینه می خواهد که این قرینه در باب مکاسب محرمه مثل ربا و اجر زانیه و بیع خمر موجود است و الاـ تمام این تعبیرها در باب معاملات بر نواهی و تحریم های وضعی حمل می شوند و یا بر حرمت تصرف در مال غیر حمل می گردند که آن هم اخبار و ارشاد به بطلان و عدم حصول نقل و انتقال است و نکته حمل بر ارشادیت هم همین نکاتی است که به برخی از آنها اشاره شد.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۱۸ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:مفاهیم

مفهوم در لغت:

در مقابل منطوق است مفهوم، ما یفهم و یدرک است چه از لفظ و چه از غیر آن – مثل اشاره – و از صفات معنا است و منطوق از صفات لفظ است یعنی ما ینطق به

معنای اصطلاحی مفهوم:

لازم است برای مفهوم یک تعریف اصطلاحی بیان کنیم که در این مورد نیز گفته اند (حکم غیر مذکور) و یا (حکم بغیر مذکور) است که مقصود از آن اجمالاـ روشن است که مقصودشان این است که کلام یک مدلول اصلی دارد که در کلام مذکور است و اسم آن را منطوق می گذارند ولی گاهی اوقات مدلول دیگری هم هست که در الفاظ دال مستقیم بر آن ذکر نشده است ولی به تبع و بالملازمه فهمیده می شود که آن مفهوم است .

ص: ۴۰۱

مفهوم مدلول التزامی:

به عبارت دیگر مفهوم مدلول التزامی است نه مدلول مطابقی یا تضمنی و مدلول التزامی به تبع مدلول مطابقی است و الفاظ دلالت مستقیم بر آنها ندارند و این مقدار در تعریف اصطلاحی مفهوم مسلم است که مدلول تبعی و التزامی است نه اصلی و مطابقی ولی هر مدلول التزامی مفهوم نیست مثلاـ دلالت التزامی دلیل امر به فعلی، بر وجوب مقدمه آن یا حرمت ضد آن مفهوم نیست پس مطلق مدلول التزامی و تبعی مفهوم نمی باشد بله، اصل این که مفهوم مدلول التزامی است مورد قبول است ولی آن مقدار کافی نیست

جنس و فصل مفهوم:

و این جنس معنای اصطلاحی مفهوم است و باید فصل آن هم مشخص شود تا اغیار خارج گردند و لذا تعاریفی را در این رابطه ذکر کرده اند تا با آن قید مداليل التزامی دیگر از تعریف اصطلاحی مفهوم خارج شود .

تعاریف

تعریف اول:مرحوم میرزا(رحمه الله)

این تعریف در تعبیر مرحوم میرزا(رحمه الله)آمده است((۱)) ; ایشان گفته است مفهوم اصطلاحا مدلول التزامی بیّن بالمعنی الاخص است که بیّن بالمعنی الاخص در منطق یعنی لازمی که تصور ملزوم برای انتقال به لازم کافی باشد و بیّن بالمعنی الاعم یعنی اگر تصور ملزوم و لازم و نسبت میان آنها موجب تصدیق به آن می شود و غیر بیّن یعنی هر دو طرف و نسبت را هم تصور کنیم باز حکم به ملازمه نمی شود مگر این که برهانی بر آن اقامه شود ایشان می فرماید مفهوم مدلول التزامی بیّن بالمعنی الاخص است به نحوی که تصور ملزوم کافی باشد تا انسان به لازم هم پی ببرد

۱- فوائد الاصول، محمدحسین النائینی، ج۲، ص۴۷۶.

مثال:

(فلا تقل لهما اف) (۱)) را که تصور می کنیم کافی است که تصدیق کنیم زدن آنها نیز حرام است و همچنین است استفاده انتفاء عندالانتفاء از جمله شرطیه، البته ایشان در شرح مطلب خویش لازم بیّن بالمعنی الاعم را هم ضمن مهفوم دانسته است .

اشکال به تعریف اول:

اولاً:

برخی از تقریباتی را که آقایان برای مفهوم شرط ذکر می کنند برهانی است مثلا انحصار علیت شرط را با برهان فلسفی ثابت می کنند که لزوم غیر بیّن است پس باید مفهوم نباشد

ثانیاً:

برخی از دلالت های التزامی بیّن بالمعنی الاخص است و در عین حال مفهوم نیستند

مثال:

دلالت امر به غسل با ماء به این که آب طاهر است و یا دلیل دال بر مطهریت و طهوریت آب دلالت بر طاهر بودن آن هم می کند بنحو لزوم بیّن بالمعنی الاخص و لذا معنای طهور در آیه (و انزلنا من السماء ماءً طهوراً)((۲)) مطهریت آب است و از آن طهارت ماء را هم استفاده کرده اند چون مطهر و طهور بودن مستلزم طاهر بودن است.

خلاصه:

این تعریف کافی نیست و فصل ذکر شده در آن مخرج اغیار نمی باشد و این تعریف نه منعکس است و نه مطرد.

تعریف دوم:صاحب کفایه(رحمه الله):

تعریفی را هم صاحب کفایه(رحمه الله)((۳)) بیان کرده است به این نحو که مفهوم حکم اخباری یا انشائی است که لازم خصوصیت مدلول مطابقی است نه أصل مدلول مطابقی یعنی همان ملازمه - که جنس است - در این جا اخذ کرده

۱- اسراء، آیه ۲۳.

۲- فرقان، آیه ۴۸.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۱۹۳.

مدلول التزامی دوقسم است:

گاهی مدلول التزامی خود حکم است و گاهی مدلول التزامی خصوصیتی است که در حکم اخذ و لحاظ شده است مثلا وجوب وضو لازمه اصل وجوب نماز است و یا وجوب سفر - که مقدمه حج و لازمه فعل حج است - لازمه أصل وجوب حج است یعنی این لازمه اصل حکم است به وجوب حج و مربوط به خصوصیتی در این حکم نیست

مفهوم شرط:

اما مفهوم شرط - که می گوئیم جمله شرطیه مفهوم دارد - مثلاً انتفا وجوب اکرام عند انتفاء مجی به خاطر خصوصیتی است که در حکم به وجوب اکرام اخذ شده است و آن خصوصیت تعلیق انحصاری بر شرط است و از خصوصیت تعلیق حکم به صورت تعلیق انحصاری انتفاء عند الانتفاء فهمیده می شود چه آن خصوصیت - انحصاری - وضعاً از منطوق استفاده شود و چه با اطلاق اثبات شود و در ذیل هم گفته است که فرقی نمی کند که مفهوم از سنخ حکم منطوق باشد یا مفهوم مخالف.

اشکال به تعریف دوم:

اولاً:

مفهوم موافق از خود حکم فهمیده می شود نه از خصوصیت در حکم یعنی از حکم به حرمت (افّ) گفتن حرمت ضرب فهمیده می شود و خصوصیت در مدلول مطابقی باعث انفهام موافق نمی شود پس آنچه در ذیل کلامشان آمده - که تعریف شامل هر دو مفهوم است - صحیح نیست.

ثانیاً:

تعریف مانع هم نیست چون ممکن است در جائی مدلول التزامی لازمه خصوصیتی در حکم منطوق باشد نه لازمه اصلش ولیکن بازهم مفهوم نیست مثلا اگر معنای امر جامع طلب باشد و از اطلاق، خصوصیت شدت طلب که وجوب است استفاده شود این خصوصیت - که وجوب است و با اطلاق ثابت می شود - مستلزم وجوب مقدمه آن واجب خواهد بود و این مثل خصوصیت انحصاریت است که با اطلاق استفاده می شود و دال بر مفهوم است پس وجوب غیری مقدمه از این خصوصیت در معنای لفظ - که جامع طلب است و با اطلاق ثابت می شود - فهمیده می شود و حال این که این دلالت التزامی امر بر وجوب مقدمه مفهوم نیست .

ص: ۴۰۴

تعریف سوم: مرحوم اصفهانی(رحمه الله)((۱) [۵])

ضابطه و تعریف دیگری را مطرح کرده است و فرموده است که مفهوم دلالت تابع است که منظور همان مدلول التزامی بودن است که جنس است و فصل را این گونه معرفی نموده است که این مدلول بالتبع حیثیت انفهام تبعی آن و تلازمش باید در منطوق موجود باشد یعنی اگر حیثیت و نکته ای که دلالت التزامی به واسطه آن شکل می گیرد یعنی دلیل ملازمه در منطوق کلام است به آن مفهوم می گوئیم أما اگر از خارج ثابت می شود به آن مفهوم نمی گویند

موارد نقض بر این تعریف وارد نیست:

چون مثلا در وجوب مقدمه نکته ملازمه را در لفظ نداریم و لفظ فقط وجوب نفسی را می رساند و دلیل ملازمه بین وجوب شی و مقدماتش برهان عقلی است که ربطی به دلیل امر به حج ندارد و در آن موجود نیست و امر حج تنها دال بر وجوب ملزوم است و تمام ادله استلزامات عقلی براهین عقلی است و ربطی به دلیل امر به شی ندارد و حیثیت آن انفهام تبعی و ملازمه در منطوق نیست

مفهوم شرط:

وقتی می گوئیم جمله شرطیه مفهوم دارد اگر جمله مفهوم داشته باشد یعنی حیثیت انحصاری بودن شرط و سبب را از جمله شرطیت استفاده کردیم و از دلیل خارج استفاده نکردیم بلکه از خصوصیتی که در خود جمله شرطیه آمده است که وجوب اکرام را معلق کرده است بر مجیء به صورت انحصاری استفاده شده است و اگر این خصوصیت انحصاریت در جمله و منطوق نبود ما حکم به مفهوم نمی کردیم پس هر جا نکته انفهام در خود منطوق باشد مفهوم می شود.

۱- نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، محمّد حسین الأصفهانی،ج۲، ص۴۱۰.

بررسی تعریف سوم:

در اینجا اشکال وجوب مقدمه که بر کلام مرحوم آخوند(رحمه الله)وارد می شد بر این وارد نمی شود چون که دلیل ملازمه از دلیل وجوب استفاده نمی شود حتی اگر وجوب از خصوصیات منطوق باشد ولیکن اشکال اول در این جا هم هست که این خصوصیت در مفهوم موافقت نیست و از خارج می دانیم که اگر (افّ) گفتن حرام باشد زدن آنها به طریق اولی حرام است و این یک نکته عقلی یا عرفی است و در لفظ خصوصیتی دال بر آن نیست پس اگر بخواهد هر دو مفهوم را تعریف کند این اشکال جامع نبودن به آن نیز وارد است البته ایشان نگفته اند که می خواهند هر دو مفهوم را تعریف کنند .

اشکال به تعریف سوم:

همچنین به این تعریف، اشکال دیگری هم وارد شده است که مانع اغیار هم نیست چون این که گفته حیثیت انفهام باید در منطوق باشد مقصود چیست اگر مقصود این است که باید صغرای ملازمه ذکر شود این در همه جا در منطوق است و در وجوب مقدمه هم ملزوم که وجوب نفسی است در منطوق ذکر شده است و اگر مقصود این است که باید نکته کبرای ملازمه و تبعیت در منطوق ذکر شده باشد تا مفهوم شود بازهم نقضی وارد می شود به اینکه اگر ما توقف را – که نکته ملازمه در وجوب مقدمه است – در منطوق آوردیم و مثلا بگوئیم نمازی که متوقف است بر وضو را انجام بده این جا باید وجوب مقدمه مفهوم شود با اینکه چنین نیست و مجرد ذکر نکته تلازم، مدلول التزامی را مفهوم نمی کند و لذا این تعریف مانع اغیار نیست .

ص: ۴۰۶

تعریف چهارم: شهید صدر(رحمه الله)

هم در این جا تعریفی دارد؛((۱)) می فرماید لازم بر دو قسم است یک وقت لازم خود حکم است که طرف قضیه حملیه یا شرطیه است و یک وقت لازم لازمه کیفیت ارتباط بین حکم و موضوع است حال اگر مدلول التزامی لازم خود حکم باشد به نحوی که اگر حکم عوض شود آن لازم دیگر موجود نیست مثلا حکم وجوب، به اباحه مبدل شود دیگر آن لازم نیست مانند وجوب مقدمه که در اباحه نیست در این جا این نوع لوازم مفهوم نیست ولی اگر مدلول التزامی لازمه کیفیت ارتباط حکم با موضوع باشد به نحوی که اگر طرفین آن هم تغییر کند بازهم آن مدلول باقی است این مدلول التزامی مفهوم است یعنی مفهوم مدلول التزامی نحو ربط حکم به مولایش است که مدلول هیئت جمله است پس اگر مدلول التزامی، مدلول التزامی هیئت و کیفیت ارتباط حکم به موضوعش شد - نه مدلول التزامی حکم مربوط، به نحوی که با تغییر آن حکم فرق نمی کند - این مفهوم است و مداليل التزامی غیر مفهومی اینچنین نمی باشند و این تعریف هم فقط مفهوم مخالف را شامل است و شامل مفهوم موافق نمی شود.

اشکال به تعریف چهارم:

ما در حاشیه تقریرات بر این تعریف شهید صدر(رحمه الله) چند اشکال وارد کرده ایم:

اشکال اول:

این که شامل مفهوم موافقت نیست که شاید خود ایشان هم درصدد تعریف مفهوم مخالف است .

ص: ۴۰۷

۱- بحوث فی علم الاصول،الشهید محمدباقر الصدر(السید محمود الهاشمی الشاهرودی) ج۳، ص۱۳۷.

اشکال دوم:

اینکه شامل برخی از مفاهیم که به نحو مفهوم اسمی استفاده می شود نیست مثل مفهوم عدد که عدد هیئت و ربط نیست بلکه مفهوم اسمی است و حرفی نیست .

اشکال سوم:

هم شده است که این تعریف شامل عکس نقیض قضیه هم می شود با این که عکس نقیض مفهوم نیست مثلا اگر بگوید (کل فقیه عالم) یا (اذا کان فقیهاً کان عالماً) از آن استفاده می شود (کل من لیس بعالم لیس بفقیه) با اینکه این مدلول التزامی مفهوم اصطلاحی نیست این تعاریف اشکالاتی به حسب ظاهر دارد ولی مجموع این ها به نکته ای اشاره دارد که آن نکته صحیح است و در آینده آن را بحث می کنیم .

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – شنبه ۲۳اسفند ماه ۹۳/۱۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:تعریف مفهوم

خلاصه جلسه قبل:

بحث در تعریف مفهوم در مقابل منطوق بود که در کلمات اصولیین مورد بحث قرار گرفته است و اجمالاـ مشخص شد که مفهوم مدلول تضمنی و مطابقی خود خطاب نیست و معنائی است خارج از منطوق که می شود از آن به مدلول تبعی یا التزامی تعبیر نمود ولی هر مدلول التزامی مفهوم نیست لذا خواستند که فصلی را اضافه کنند و مدلول التزامی بودن مثلاًـ جنس در تعریف است

اضافه کردن قیدبه تعاریف:

استلزامات عقلی مانند امر به شی دال بر وجوب مقدمه یا حرمت ضد است هم مدلول التزامی است ولی این ها خارج از مفهوم است لذا قیدی اضافه کردند که در چهار تعریف گذشت که یکی تعریف مرحوم میرزا(رحمه الله)بود که قید بیّن بالمعنی الاخص را اضافه کرده بودند و یکی تعریف صاحب کفایه(رحمه الله) بود که فرموده اند در منطوق باید خصوصیتی باشد که این مدلول التزامی آن خصوصیت باشد نه اصل حکم و دیگری هم تعبیر مرحوم اصفهانی(رحمه الله) که ظریف تر بود به این صورت که مدلول تبعی است و انفهام بالتبع دارد ولی باید منشأ این انفهام در منطوق مذکور باشد و یک تعبیر هم شهید صدر(رحمه الله)داشت که فرمودند مفهوم مدلول التزامی کیفیت ربط بین حکم و موضوع است و این مدلول التزامی یا تبعی کیفیت ارتباط طرفین که جزا و شرط و یا حکم و موضوع می باشد که اگر طرفین تغییر هم بکنند مفهوم باقی است.

ص: ۴۰۸

معیار و مشخصه مفهوم:

این تعاریف چهارگانه با اشکالات وارده بر هر کدام گذشت گرچه که بر الفاظ این تعاریف با دقتی که گذشت آن اشکالات وارد است ولی می شود گفت همه این ها به معیاری اشاره می کنند که اگر آن نکته و ضابطه و معیار را درست تعریف کنیم این همان تعریف مفهوم است; حال تعابیری که آمده ممکن است خیلی دقیق نباشد و برخی از اشکالات به آن تعبیرها وارد باشد در این جا می خواهیم معیار و مشخصه مفهوم را مشخص کنیم به صورت تحلیلی و تفصیلی لهذا سه خصوصیت لازم است که این سه مشخصه اگر جمع شود آن مدلول تبعی یا التزامی مفهوم می باشد .

مشخصه اول:

مفهوم باید مدلول لفظ باشد یعنی در لفظ نکته و دالی باشد که آن نکته و دال اقتضای آن مفهوم التزامی و تبعی را داشته باشد که اگر دلیل لفظی نباشد مفهوم صادق نیست حتی اگر مدلول التزامی در کار باشد یعنی یک نکته و دلالت لفظی غیر از لفظ دال بر اصل حکم اقتضای آن مدلول التزامی را داشته باشد به نحوی که اگر آن حکم با دلیل لبی ثابت شده بود دیگر مفهوم در کار نیست ولی ممکن است مدلول التزامی آن حکم موجود باشد و لذا مفهوم مدلول لفظی است

مفاهیم مخصوص مدالیل لفظی:

و اگر وجوب شی ای با اجماع مثلاً ثابت شد وجوب مقدمه اش هم بنابر ملازمه ثابت می شود و اگر وجوب مشروط به شرطی به اجماع ثابت شد از آن مفهوم فهمیده نمی شود و مفهوم از جمله شرطیه و یا وصفیه فهمیده می شود که لفظ است ولذا مفاهیم از دلالات لفظی است و اگر لفظ نبود و دلیل بر حکم لبی و اجماع بود مفهومی در کار نبود و این به معنی این است که نکته ای و دلالتی باید در لفظ وجود داشته باشد غیر از دال بر اصل حکم که مستلزم مفهوم و مدلول التزامی است ولذا گفته می شود که مفاهیم مخصوص مدالیل لفظی است پس مدالیل التزامی خود حکم مثل استلزامات عقلی حتی اگر بیّن هم باشند مانند وجوب مقدمه و حرمت ضد این ها مفهوم نمی باشند .

مشخصه دوم:

نکته لفظی که در لفظ می آید در مفهوم مخالفت کیفیت ارتباط حکم به موضوع و قیود و شرایط آن است مثل هیئت توصیف و شرط و حصر... که کیفیت ارتباط حکم با موضوع و قیود موضوع را به نحوی قرار می دهد که اقتضای مفهوم را دارد و این کیفیت یا هیئت، ممکن است هیئت جمله باشد و ممکن است معانی اسمی باشد مثل حصر و انّما و یا عدد و ممکن است مدلول لفظی تصوری باشد و ممکن است با اطلاق و یا سیاق ثابت شود

مفهوم موافق و مخالف:

این کیفیت ارتباط که در منطوق و لفظ آمده است مستلزم مدلول التزامی مخالف است پس نکته ای که دال بر مدلول تبعی است کیفیت ارتباط است که از آن انحصاریت یا مثل آن فهمیده می شود که لازمه اش مفهوم مخالف است - چه دال معنای حرفی مثل هیئت باشد و چه معنای اسمی، مثل ادوات حصر و یا عدد - و در مفهوم موافق تصور می شود که مطلق مدلول التزامی حکم است ولی این گونه نیست و مطلق مدلول التزامی بین حکم هم مفهوم موافق نیست بلکه مفهوم موافق هم بر اساس نکته ای است که لفظ منطوق بر آن دلالت دارد و از آن بالملازمه مفهوم موافق استفاده می شود که آن نکته ظهور لفظ در بیان اضعف الافراد می باشد

مثال:

اگر از خطاب (فلا تقل لهما اف) حرمت ضرب هم فهمیده می شود به خاطر آن است که آیه می خواهد حتی اضعف مراتب را هم منع کند و فرد اضعف را هم حرام کند که اگر بر این نکته دلالت نداشت مفهوم موافق فهمیده نمی شد مثلاً اگر سیاق آیه چنین دلالتی نداشت و تنها دلیلی بر حرمت (اف) گفتن داشتیم احتمال می دادیم در خود این فعل خصوصیتی باشد که دیگر اولویت استفاده نمی شود.

ص: ۴۱۰

مفهوم موافقت:

پس بایـد دلالـت بر نکته اولویت در لفـظ باشـد تـا مفهوم موافقت هم اسـتفاده شود و نکته اسـتفاده مفهوم موافقت این است و مفهوم موافقت را با این نکته می توان در این تعریف داخل کرد

دلالت سیاقی:

حال این نکته ممکن است لفظی بر آن دلالت نکنـد و نکته سـیاقی باشد چون گفتیم که ممکن است دلالت وضـعی باشد مثل این که می گویند جمله شـرطیه برای انحصاریت وضع شده است و یا ادوات حصر وضعاً دال بر حصر است و یا بالاطلاق ثابت شود مثل اثبات مفهوم شـرط بالاطلاق و یا دلالت سیاقی باشد که سیاق دلالت داشته باشد بر حصر و در مفهوم موافقت این که این اخف الافراد است از سیاق فهمیده می شود

خلاصه مفهوم مخالفت و موافقت:

پس آن حیث و نکته لفظی در مفهوم مخـالفت کیفیت ربـط حکم به موضوع و قیودش است و در مفهوم موافقت نکته اولویت و اضعف و اخف الافراد بودن است .

مشخصه سوم:

این است که این کیفیت مـذکور اسـتلزام مفهـوم را داشـته باشـد نه این که خود مفهوم در لفـظ بیایـد که اگر خود آن مـدلول التزامی در لفظ بیایـد این دیگر منطوق می شود و مفهوم نیست و لهذا نقضـی که به حاج شـیخ(رحمه الله) وارد شده بود با این نکته دفع می شـود که گفته شود (صـلّ صـلاه متوقفه علی الطهور) زیرا ذکر توقف بر طهور عبـاره اخرای وجوب غیری طهور است که منطوق است .

تعریف مفهوم از نظراستاد :

ص: ۴۱۱

با استناد به این سه مشخصه، تعریف مفهوم این است که مفهوم، مدلول التزامی کیفیتی است که باید دال لفظی بر آن باشد و این در مفهوم موافقت کیفیت ارتباط حکم با قیود و موضوعش است حال یا باید به نحو معنای حرفی و یا معنای اسمی در لفظ باشد و در مدلول موافقت هم نکته لفظی اولویت و این که از باب اضعف و اخف افراد است می باشد و آن خصوصیت باید مستلزم مفهوم باشد و خود آن مفهوم نباید در لفظ بیاید و این ضابطه مفهوم می شود و اشکالات دیگر مندفع می شود و استلزامات عقلی بیّن هم باشند از مفهوم خارج می شود چون آنها از خود حکم فهمیده می شود و مستلزم خود حکم است نه کیفیت مذکور

جمع تعاریف:

پس روح مطلب این سه مشخصه است که باید باشد و به این ترتیب می شود بین این تعاریف جمع کرد و این تعاریف می خواستند همین نکات را بگویند مخصوصا تعریف حاج شیخ(رحمه الله) که شاید تعریف حاج شیخ(رحمه الله)روشن تر باشد چون تاکید کرده که حیثیت انفهام مدلول تبعی و التزامی در منطوق آمده باشد .

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – یکشنبه ۲۴ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:مفهوم شرط

جهت دوم :

این جهت در رابطه با ضابطه مفهوم است که این جهت را اصولیون در ضمن مفهوم شرط بحث کرده اند و به صورت مستقل بحث نکرده اند ولی ما آن را مستقلاً بحث می کنیم; آنها ضمن مفهوم شرط و این که جمله شرطیه چرا مفهوم دارد و دال بر انتفاء عند الانتفاء هست یا خیر، ابتدا وارد این بحث شده اند

ص: ۴۱۲

ضابطه مفهوم شرط:

معیار و ضابطه این که جمله شرطیه مفهوم داشته باشد چیست و اختلاف بین قائلین و منکرین مفهوم شرط به چه چیز بر می گردد و لذا خواسته اند ضابطه ای را برای مفهوم بیان کنند که مخصوص به جمله شرطیه نیست و اگر این ضابطه در جمله دیگری هم مانند جمله وصفیه و یا غائیه و یا حصریه باشد باز هم مفهوم خواهد داشت چون که مفهوم به خصوص مفهوم مخالف مربوط به کیفیت ربط حکم به شرط و یا وصف و امثال آن است و هیئت توصیفیه هم یک نوع تعلیق حکم بر وصف است و این ارتباطات که مفاد هیئت شرطیه و یا ادوات شرط و وصف و حصر و غایت و امثال آن می باشد و چنانچه معیاری که برای داشتن مفهوم است در آن ها تمام شود این ها هم مفهوم دارد و لذا شهید صدر(رحمه الله) جهت دوم را جدا کرده است و بصورت کلی بحث نموده و به عنوان جهت دوم در ضابطه مفهوم آورده است.

دلالت بر مفهوم دو رکن دارد:

و آنچه که گفته شده است در کلمات اصولیون این است که دلالت بر مفهوم دو رکن لازم دارد .

رکن اول:

این که آن ربط، ربط لزومی علّی انحصاری باشد یعنی اتفاقی نباشد و لزوم داشته باشد و لزوم هم از باب ترتب معلول بر علت باشد و علت هم انحصاری باشد یعنی علت دیگری نداشته باشد و لذا بحث کرده اند که آیا مثلاً ادوات شرط برای لزوم است یا خیر؟ که اصل لزوم را قبول کرده اند و گفته اند اتفاقیت خلاف ظاهر شرطیت است و آیا این لزوم به نحو علیت و ترتب معلول بر علت است یا خیر؟ و آیا علت انحصاری است یا خیر؟

ص: ۴۱۳

انکار ربط لزومی علّی انحصاری:

که اینها را بحث کرده انـد و معمولا این ها را انکار کرده انـد و گفته اند جمله شـرطیه نهایتا دلالت بر لزوم می کند نه بیشتر و برخی ترتب را هم قبول کرده انـد اعم از علّی و غیر علّی اما علت و انحصاری بودن را رد کرده انـد ولی گفته انـد اگر بخواهد مفهوم داشته باشد باید این گونه باشد و این رکن اول است .

رکن دوم:

این که لزوم علّی انحصـاری برای سـنخ حکم و نوع و کلی آن باشـد نه شـخص آن جعـل و حکم زیرا که علت بودن شـرط یا وصف دو نوع تصور دارد یکی این که علت انحصاری برای شـخص این حکم باشد که اگر این گونه استظهار کردیم آن ربط علّی انحصـاری مربوط به آن جعـل می شود و بـاز مفهوم در کار نیست و وقتی می شود از ربط علّی انحصاری مفهوم اسـتفاده کرد که نـوع حکم و سـنخ حکم مشـروط و منوط انحصـاری به مجیء باشـد ولی اگر علت شـخص آن وجوب اکرام منحصـراً مجیء باشـد ممکن است شـخص حکم دیگری باشـد که علت دیگری دارد پس بایـد رای اسـتفاده مفهوم انتفاء کلی حکم از جمله استفاده شود که اگر مثلاً زید نیامد هیچ وجوب دیگری هم برای اکرامش نیست و این در صورتی است که حکم مربوط به سنخ حکم باشد نه شخص حکم .

دورکن باید با هم باشد:

گفته انـد بایـد این دو رکن بـا هم باشـند تـا مفهوم در جمله باشـد یکی این که لزوم علّی انحصاری باشـد و ثانیاً مربوط به این علت لزومی انحصاری سنخ حکم باشد نه شخص حکم و هر کدام از این دو رکن نباشد مفهوم نیست .

ص: ۴۱۴

اگر رکن اول نباشد:

اما اولی اگر منتفی باشد روشن است که اگر شرط یا قید علت انحصاری نباشد ممکن است علت دیگری هم برای آن حکم باشد و باید رکن دیگر در حکم مربوط به آن شرط و یا وصف شود و آن این است که مربوط باید کلی و سنخ حکم باشد نه شخص حکم و علماء این دو رکن را به عنوان ضابطه مفهوم شرط بحث کرده اند و همچنین بحث کرده اند که کدام یک در جمله شرطیه متفق علیه است و کدام یک اختلافی است .

بررسی شهید صدر(رحمه الله):

مرحوم شهید صدر(رحمه الله) در این جا در مقام بیان و توضیح دو رکن بر آمده است و بعد هم آنها را تعدیل کرده است و گفته است که این گونه نیست که ضابط مفهوم داشتن منحصر در این دو رکن باشد.

بررسی رکن اول:

نسبت به رکن اول که گفته شده مفهوم در جائی است که جمله بر علیت انحصاری دلالت بکند - حال یا لفظاً و وضعاً و یا با اطلاق - ایشان می گوید فرق می کند که ما بخواهیم مفهوم را از اطلاق استفاده کنیم یا از مدلول وضعی جمله شرطیه و هیئتی که دال بر نسبت ربطیه است

نسبت التصاقیه و تعلیقیه:

اگر که مفاد ربط نسبت تعلیق جزاء بر شرط باشد که لزوم بلکه اوسع از لزوم است و به عبارت ایشان نسبت التصاقیه باشد به معنای متصل بودن و تابع بودن جزاء به شرط و یا وصف باشد اگر این تابع بودن مدلول هیئت ربطی بود و جمله شرطیه مثلاً کانّهٔ این را می گوید (اکرام الزید ملتصق و تابع لمجیئه) یعنی هیئت وضع شده باشد از برای این نسبت التصاقیت و تعلیقیه که این اوسع از لزوم است که اگر این گونه باشد در این صورت، به اثبات لزوم نیاز نداریم چه برسد به علیت و انحصاریت و می گوئیم طبیعی حکم تابع و مربوط و ملتصق به این شرط است پس هر جا که شرط نباشد طبیعی آن حکم نیست و این همان مفهوم است و الا خلف تابعیت است.

ص: ۴۱۵

نتیجه:

اگر مدلول وضعی تصوری رابط و ادوات ربط و هیئت خود التصاق و تبعیت باشد از اطلاق التصاق می فهمیم که اگر نباشد طبیعی حکم نیست و مفهوم بنابراین تقدیر، بدون نیاز به رکن اول تمام است.

نسبت وجودیه:

ولی اگر این گونه نبود و جمله شرطیه دلالت نداشت که جزا بر شرط معلق است بلکه معنایش این بود که اگر شرط موجود شد جزا هم موجود می شود یعنی بر نسبت ایجادیه دلالت داشت که اگر شرط موجود شود طبیعی حکم هم موجود است و افاده نسبت التصاقیه و تعلیقیه نکند بنابراین ممکن است چیز دیگری هم باشد که طبیعی حکم با آن موجود شود لهذا باید مفاد هیئت شرطیه و ادوات شرطیه روشن شود که اگر نسبت تعلیقیه باشد این خودش مفهوم دارد چون معنای تعلیق طبیعی حکم بر شرط این است که اگر این شرط نباشد طبیعی حکم نیست ولی اگر معنایش این باشد که (ان وجد الشرط وجد الجزاء) در این صورت ممکن است فرد دیگری از طبیعت حکم با شرط دیگری ایجاد شود و در این صورت خود این نسبت ربطیه ایجادیه اقتضای مفهوم را ندارد، بله، در این صورت اگر علیت انحصاریه شرط یا وصف را اثبات کنیم مفهوم خواهد داشت .

نتیجه:

پس رکن اول را جائی نیاز داریم که نسبت شرطیه را نسبت ایجادی بدانیم اما اگر تعلیقی و التصاقی بدانیم به اثبات علیت انحصاری نداریم و برای این که این مطلب ثابت شود باید به لغت رجوع کنیم که نسبت بین شرط و جزا و جملی که در مفهوم داشتن آنها بحث است چه نسبتی است که اگر نسبت تابعیت و التصاقیت بود نیازی به رکن اول نداریم و اگر نسبت ایجادی بود یعنی وقتی آن موجود شود حکم ایجاد می شود در این جا به اثبات علیت انحصاری با اطلاق و امثال آن - که مدلول تصدیقی است نیاز داریم.

ص: ۴۱۶

نتیجه بحث شهید صدر(رحمه الله):

پس در جائی به رکن اول نیاز داریم که نسبت ربطیه ایجادیه باشد نه این که (طبیعی الجزاء معلق علی الشرط و تابع للشرط) و این حاصل بحثی است که شهید صدر(رحمه الله)در رابطه با رکن اول مطرح کرده است.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۲۵ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:رکن دوم مفهوم(سنخ حکم)

خلاصه جلسه قبل:

عرض شد که برای ضابطه مفهوم دو رکن ذکر کرده اند یکی اینکه باید ربط بین شرط و یا وصف و قید با حکم لزومی علّی منحصره باشد و رکن دوم هم این است که مربوط، باید سنخ حکم باشد نه شخص حکم; نسبت به رکن اول و تعدیل آن توضیح دادیم

مربوط، باید سنخ حکم باشد:

نسبت به رکن دوم که گفتند مربوط باید سنخ حکم و کلی حکم باشد نه شخص حکم چون اگر شخص حکم مربوط باشد حتی با علت انحصاری بودن شرط و وصف ممکن است شخص حکم دیگری هم با شرط و وصف دیگری باشد و انتفای شخص مستلزم انتفا سنخ حکم نیست و مفهوم باید کلی حکم را نفی کند حتی با تحقق شرط یا وصف دیگری و باید نوع و کلی حکم منوط باشد به شرط یا وصف تا مفهوم باشد.

رکن دوم مفهوم:

شهید صدر(رحمه الله) ((۱) [۱]):

در این رکن هم دو بحث مطرح کرده است که در ذیل به آنها اشاره می کنیم .

۱- بحوث فی علم الاصول، السید محمود الهاشمی الشاهرودی، ج۳، ص۱۴۴.

بحث اول:

مقصود از سنخ حکم چیست:

ممکن است در آن اشکال شود که ایشان سعی می کند از این جواب بدهد و آن اشکال این است که آیا مقصود از سنخ حکم طبیعت مطلقه ساریه در افراد و اشخاص است یعنی همه حصص وجوب اکرام زید مربوط به مجیئش شده است که اگر مقصود طبیعت ساریه و اطلاق شمولی باشد بله این مفهوم دارد ولی این دیگر نیازمند رکن اول نیست مضافاً بر این که اثبات آن با اطلاق هم مشکل است و طبیعت ساریه از اطلاق فهمیده نمی شود.

مقصود از سنخ حکم طبیعت مطلقه:

حاصل اینکه اگر ما بفهمیم تمام حصص وجوب اکرام زید منوط به مجیء است دیگر به رکن اول نیاز نداریم و انحصاریت لازم نیست بلکه محض ارتباط همه حصص وجوب اکرام به مجیء زید مثلاً بر انتفاء عندالانتفاء به نحو سالبه کلیه دلالت می کند

مقصود از سنخ حکم نحو صرف الوجود:

اگر بخواهد این مراد مربوط به شرط باشد باید شرط، علت انحصاریش باشد و رکن اول را لازم داریم ولی در عین حال وقتی رکن اول را هم داشته باشیم باز هم مفهوم به دست نمی آید یعنی صرف الوجود اکرام که بر اول الوجود منطبق است اگر علت منحصره اش هم منوط به مجی زید باشد در این صورت چنانچه زید آمد و عنوان دیگری مانند صله رحم هم انجام گرفت معلوم نیست که اکرام واجب نباشد زیرا که آنچه مجیء زید علت منحصره اش می باشد اول الوجود وجوب است نه وجوب دوم و سوم آن در حالی که مرادشان از مفهوم این است که هیچ وجوب دیگری هم مشروط به شرط دیگری برای اکرام زید نیست و وجوب اکرام زید مطلقا منوط به مجیء او است یعنی حتی اگر منطوق هم محقق شد و زید آمد و واجب الاکرام شد با تحقق عنوان دیگری مانند صله رحم او وجوب اکرام دیگری ندارد ولی آنچه که در این جا ثابت می شود این نیست.

خلاصه اشکال:

پس حاصل اشکال این می شود که اگر مقصود شما از نوع حکم طبیعت به نحو سریان در تمام حصص است دیگر رکن اول را نیاز نداریم و اگر مقصود صرف الوجود حکم است که این هم مستلزم این است که اول الوجود وجوب اکرام معلق باشد بر شرط و علت وجود اول حکم منحصر در مجیء باشد ولی ممکن است باقی وجودها علت دیگری داشته باشند و دیگر مفهوم این را نفی نمی کند .

جواب:

ایشان از این اشکال پاسخ می دهند که مقصود هیچ کدام از این دو معنی نیست بلکه مقصود ما از سنخ حکم ذات حکم و طبیعت وجوب اکرام است بماهو هو و صرف الوجود به معنای اول الوجود یا بدلیت و همچنین شمولیت طبیعت به معنای سریان در همه حصص خارج از ذات اطلاق است یعنی خارج از معنای اسم جنس است و اطلاق لحاظ ذات طبیعت بماهو هو است و سریان و انحلالی و یا اول الوجود از قرائن دیگری خارج از اصل اطلاق و مدلول اسم مطلق فهمیده می شود

مثال:

از موضوع قرار گرفتن طبیعت و یا محمول و متعلق شدن فهمیده می شود و در این جا هم مراد از منع حکم ذات حکم و طبیعت وجوب اکرام است با قطع نظر از لحاظ سریان آن در حصص وجوب است و اگر ذات طبیعت وجوب اکرام بما هو هو بر شرط معلق شود و یا منحصراً مربوط به شرط باشد این اقتضا را دارد که تمام حصصش مربوط به آن باشد نه خصوص یک حصه اش و این در مرکزی قرار می گیرد مثل مرکز موضوع که نتیجه اش انحلال است یعنی وقتی که طبیعت وجوب اکرام، ربط انحصاری با شرط پیدا کند مانند تعلق نهی و نفی به طبیعت است که مستلزم انتفای تمام حصص آن است و این گونه این اشکال دفع می شود .

بحث دوم:

انحصاریت شرط در مرحله مدلول تصدیقی:

نکته دوم این است که این رکن دوم - که اراده سنخ حکم از جزاء است نه شخص حکم - در صورتی در استفاده مفهوم از جمله مورد نیاز است که رکن اول مفهوم یعنی انحصاریت در مرحله مدلول تصوری از ربط در جمله استفاده شود و یا در مرحله مدلول تصدیقی از اطلاق (أوی) و (واوی) و امثال آن، انحصار استفاده شود اما اگر برهان ما بر انحصاریت در مرحله مدلول تصدیقی قانون (الواحد لایصدر الا عن واحد) باشد دیگر نیازی به رکن دوم نخواهیم داشت و اگر جزاء و یا محمول شخص حکم باشد بازهم با آن قانون عقلی مفهوم استفاده می شود.

انحصاریت شرط:

۱)اینکه در مفهوم شرط یک ادعا این است که ادوات شرط برای علیت انحصاری وضع شده باشد که معمولا این را نفی می کنند

۲)و یک ادعا این است که مرحوم میرزا(رحمه الله)((۱))می گوید که با اطلاق و سکوت از ذکر عدل (اطلاق واوی) و یا ذکر جزء دیگر (اطلاق واوی) انحصاریت شرط در مرحله مدلول تصدیقی از جمله فهمیده می شود

۳)یک مبنای سومی هم صاحب کفایه(رحمه الله)((۲))مطرح می کند و می فرماید که از قانون الواحد انحصاریت در مرحله مدلول تصدیقی استفاده می شود که وقتی جمله شرطیه ظهور در ترتب و یا دخالت و علیت شرط به خصوصیته در حکم داشت انحصاریتش را با ضم این قانون عقلی استفاده می کنیم که اگر علت دیگری هم برای همین واجب باشد صدور واحد از کثیر لازم می آید بله اگر علت، جامع میان دو شرط و یا وصف باشد علت واحد است ولی این خلاف ظهور دخل شرط و یا وصف به خصوصیته است لهذا با ضم این قانون می گوئیم شرط مثلاً علت منحصره است.

۱- اجود التقریرات، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۱، ص۴۱۹.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۱۹۵.

ازطریق سوم مفهوم درست می شود:

ایشان در این نکته دوم می خواهد بگوید که اگر مدرک مابر انحصاریت این طریق سومی شد در این صورت نیازی به رکن دوم نخواهیم داشت یعنی حتی اگر معلق شخص حکم و یا صرف وجود حکم باشد باز هم مفهوم درست می شود چون اگر شخص حکم دیگری هم باشد که آن شخص دیگر هم ناشی از آن شرط دیگر باشد

قاعده الواحد در واحد نوعی:

به خصوصیته اگر قاعده واحد را در واحد نوعی قبول کردیم لازمه اش صدور یک نوع از طبیعت وجوب اکرام زید از دو علت است که صدور واحد از کثیر است

قاعده الواحد در واحد شخصی:

و اگر قاعده الواحد را در واحد شخصی قائل شدیم و نگفتیم الواحد بالسنخ لا یصدر الا عن واحد بلکه واحد شخص لایصدر الا عن واحد باز هم می شود مفهوم را استفاده کرد زیرا که در فرض تحقق آن وصف یا شرط دیگر از برای شخص وجوب دیگر لازم می آید یا توارد علتین بر معلول واحد شود و یا اجتماع مثلین، و یا خلاف ظهور و اطلاق متعلق امر و وجوب شود یعنی جائی که با مجیء زید علت دیگر برای وجوب اکرام دیگری بیاید اگر یک وجوب فعلی شود این توارد علتین بر معلول واحد است که محال است و اگر دو وجوب بر یک اکرام بیاید این اجتماع مثلین است در یک متعلق که محال است و اگر دو فرد از اکرام واجب شود این هم خلاف ظاهر است چون معنایش این است که اذا جاء زید فاکرمه یعنی فاکرمه اکراما آخر و این قید خلاف اطلاق متعلق امر است و لازمه اش این است که متعلق جزاء و حکم را به فرد دیگری از اکرام قید بزنیم و چون این اطلاق این قید را نفی می کند وجوب اکرام دیگری به سبب دیگری هم نفی می شود بنابراین حتی اگر قاعد الواحد را به لحاظ شخص وجوب اکرام جاری کنیم بازهم مفهوم ثابت می شود

ص: ۴۲۱

ضابطه استفاده مفهوم از جمله:

راه اول:

می شود این گونه گفت که اگر رکن دوم را سنخ حکم به معنای طبیعه مطلقه ساریه تفسیر کردیم که تمام حصص وجوب مربوط به شرط و یا وصف است خود این رکن به تنهایی یک ضابطه برای استفاده مفهوم خواهد بود و رکن اول را نیاز ندارد و این یک راه برای استفاده مفهوم است.

راه دوم:

این است که معلق ذات طبیعت باشد بما هی هی و سریان در افراد یا صرف الوجود همه خارج از مدلول اسم جنس باشند و ذات طبیعت وجوب مدلول امر است که نوع حکم به این معنی رکن اول را لازم دارد یعنی لازم داریم نسبت تعلیقیه یا انحصار را ثابت کنیم یا از راه مدلول لفظی و یا با اطلاق تا مفهوم استفاده شود و انحصاریت ترتب ذات طبیعت وجوب اکرام مثلاً بر مجیء است که مفهوم را اثبات می کند لازم داریم پس اگر رکن دوم را به این معنی گرفتیم - که صحیح هم همین است - رکن اول را - به معنای اعم از نسبت التصاقیه و یا انحصاریت - نیاز داریم یا از راه اطلاق و یا از راه وضع تا بگوئیم ذات طبیعت وجوب اکرام زید منحصرا مربوط به شرط است و انتفاء مطلق وجوب از آن استفاده شود.

راه سوم:

برای مفهوم این است که بخواهیم به قانون (الواحد لا یصدر الا عن واحد) انحصاریت را ثابت کنیم در جایی که نه لفظ جمله دلالت بر انحصاریت دارد و نه با اطلاق و سکوت واوی و اوئی بتوانیم انحصاریت را ثابت کنیم ولی قانون واحد را قبول کنیم - مانند بیانی که در کفایه آمده است - در این صورت هم مفهوم تنها با رکن اول ثابت می شود و رکن دوم را نیاز نداریم یعنی حتی اگر شخص حکم هم مربوط به آن علت منحصره باشد از آن قانون مفهوم فهمیده می شود.

ص: ۴۲۲

نتیجه:

بنابراین طبق ضابطه و طریق اول و سوم رکن اول را نیاز نـداریم و طبق ضابطه و طریق دوم هر دو رکن را نیاز داریم و چون دو طریق اولی و سومی فی نفسه باطل است و طریق دوم صحیح و معقول است پس هر دو رکن را می خواهیم.

طریق سوم باطل است:

چون قاعـده واحـد در احکام جاری نیست و لـذا به رکن دوم نیاز داریم ولی مرحوم آخونـد(رحمه الله) که این قاعـده را قبول دارد به رکن دوم نیاز ندارد

طریق اول باطل است:

همچنین اگر کسـی طریق اول را قبول کنـد و اطلاـق امر را به معنای شـمولی آن و طبیعت ساریه بدانـد به رکن اول نیاز نـدارد ولی ایـن هـم درست نیست به جهت این که جمله امر بر اطلاـق به این معنـا دلاـلت نمی کنـد و این چنین اطلاـقی در قضایـای شرطیـه هم قابـل اثبـات نیست و در راه دوم درست است که طـبیعت امر به معنـای ذات وجـوب باشـد که مـدلول جمله امر هم همین است که اگر این مربوط به شرط یا وصف شد و رکن اول را هم داشتیم مفهوم به دست خواهد آمد.

نتیجه:

پس در ضابطه مفهوم که گفته انـد دو رکن لازم دارد درست است ولی با تعـدیلی که در توضـیح آن داده شد بنابراین سه راه برای ضابطه مفهوم تصویر دارد که یکی از آن سه متوقف بر دو رکن است .

تعبیر محقق عراقی(رحمه الله)((۱) [۴])در مقالات:

۱- مقالات الأصول، آقا ضیاء الدین العراقی، ج۱، ص۴۰۵.

فرموده اند، که نسبت به این دو رکن می گوید رکن اولش مورد بحث نیست و میان مثبتین مفهوم و منکرین آن مسلم است و چه جمله شرطیه باشد، چه حملیه و یا وصفیه، ظهور دارد در این که قیودی که در کلام ذکر شده به خصوصیته علت آن حکم است و این مسلم است و این همان انحصاریت قیود است و در حقیقت اختلاف و نزاع در این که مفهوم در جمله هست یا نه به نزاع در رکن دوم برگشت می کند که آیا شخص حکم معلق و مقید به آن شرط یا قید انحصاری است یا نوع حکم و در دلالت جمله بر این رکن دوم نزاع و بحث است

شاهد:

هم می آورد که در جائی که جمله وصفیه وارد شود مثل (اکرم العالم العادل) و مطلق هم بیاد (اکرم العالم) ولی از خارج بدانیم یک حکم بیش تر نیست مطلق را بر مقید حمل می کنیم و این حمل مطلق بر مقید برای این است که دخالت قید عادل در حکم بر حسب ظهور خطاب انحصاری است که وقتی این شد دیگر وجوب نمی تواند مطلق باشد و علت دیگر نمی شود در حکم دخیل باشد و لذا مطلق را باید بر مقید حمل کرد و نمی شود شخص این حکم آن جا هم باشد مگر موضوع جامع باشد و قید عادل علت و دخیل منحصر نباشد که این خلاف ظهور است در این که آن قید بخصوصیته در حکم دخیل است پس این که این عنوان به خصوصه دخیل در حکم و علت منحصر است مسلم است و بحث در باب مفاهیم در این است که حکم سنخ حکم است یا شخص حکم است .

ص: ۴۲۴

رد نظر محقق عراقی(رحمه الله):

لیکن این حرف درست نیست زیرا که اگر محمول شخص حکم بود دخل این قید در این شخص از جمله استفاده می شد چون تشخص حکم به جعل آن است و هر جعل می تواند یک موضوع داشته باشد نه بیشتر لهذا اگر جعل هم یک جعل باشد قهرا حکم دیگری بر مطلق یا مقید دیگری نخواهد بود ولی اگر محمول نوع و طبیعی حکم بود ممکن است دو عنوان در ایجاد یک نوع از حکم دخیل باشد و هر کدام یک جعل داشته باشند پس اگر محمول شخص شد دخالت قیود به نحو انحصاریت در آن جعل شخص صحیح است ولی اگر محمول نوع و طبیعی حکم شد در این جا دیگر آن نکته نخواهد بود و تعدد جعل معقول است و لذا لازم است از انحصاریت آن شرط یا وصف از برای نوع و طبیعی حکم هم بحث شود که همان بحث از رکن اول است .

نتیجه:

بنابراین استظهار ایشان تمام نمی باشد و در ذهن ایشان خلط شده است که فکر کرده انحصاریت شرط یا وصف مطلقا مسلم است حتی در قضایایی که طبیعی و سنخ حکم محمول است که این مطلب صحیح نمی باشد .

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – یکشنبه ۱۶ فروردین ماه ۹۴/۰۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم جمله شرطیه

آیا جمله شرطیه مفهوم دارد؟

جهت سوم از بحث در باب مفاهیم بحث از مفهوم جمله شرطیه است که آیا جمله شرطیه مفهوم دارد یا خیر در رابطه با مفهوم داشتن جمله شرطیه بحث و نقض و ابرام های زیادی شده است مدلول و جمله شرطیه نیز تجزیه و تحلیل شده است که بحث های نسبتا خوبی مطرح شده است و در وجود مفهوم از برای جمله شرطیه در اصول اختلاف شده است هر چند در فقه معمولاً به آن تمسک می شود و تعبیر به این که آیا مفهوم شرط حجت است یا خیر که در برخی از تعبیرات مسامحه است زیرا که مقصود آن است که آیا برای جمله شرطیه مفهوم هست یا خیر و الا اگر باشد هر دلالت و ظهور لفظی حجت است و این مطلب روشن است .

ص: ۴۲۵

معیار مفهوم داشتن:

ما قبلا عرض کردیم که معیار و ضابطه مفهوم داشتن به یکی از سه طریق است

طریق اول:

یکی این که جمله دلالت کند براین که مطلق حکم به معنای اطلاق انحلالی و مطلق الوجود آن مقید به قید و شرطی باشد که اگر این چنین اطلاقی در حکم مقید به شرطی بود معنایش این است که هیچ حصه ای از حصص آن حکم نیست که بدون این قید باشد و این جا مفهوم درست می شود و آن حکم به نحو سالبه کلیه در فرض نبودن قید منتفی می شود یعنی عند انتفاء آن قید یا شرط دیگر هیچ حصه ای برای آن حکم نمی باشد که همان مفهوم است .

طریق دوم:

طریق دوم این بود که ما از جمله شرطیه علیت انحصاری آن شرط را بفهمیم و این انحصاریت اگر استفاده شد لازم نیست جزاء هم مطلق الوجود باشد بلکه کافی است ذات طبیعت یا صرف الوجود حکم باشد .

طریق سوم:

طریق دیگری هم گفته شد که اگر از جمله شرطیه تعلیق جزاء را بر شرط بفهمیم که سنخ حکم - به معنای ذات طبیعت حکم - معلق بر شرط است و نسبت تعلیقیه را استفاده کنیم بازهم مفهوم استفاده می شود و اطلاق هم لازم نیست به معنای مطلق الوجود و انحلالی باشد بلکه به معنای ذات طبیعت است که بر آن شرط معلق شده است و این هم راه سوم است که توضیح آنها اجمالاً گذشت

طرق اثبات مفهوم شرط:

ص: ۴۲۶

در مفهوم شـرط بایـد دیـد که از این طرق کدامشان قابل اثبات است و کدام قابل اثبات نیست حال یا به دلالت وضـعی که در مرحله مـدلول تصوری مفهوم ثـابت می شود و یا با اطلاق و مقـدمات حکمت که در مرحله مـدلول تصـدیقی مفهوم ثابت می شود که بحثش می آید .

ذکر چند نکته:

ولیکن قبل از این که وارد اصل بحث شویم چند نکته مقدماتی باید مطرح شود که توضیح آنها لازم است.

نکته اول:

این است که هر سه طریق در جائی است که حکم در جمله تمام شـده باشـد و بعـد از تمام شـدنش آن را مربوط به آن قیـد یا شرط کنیم یعنی تقییـد به آن شـرط در طول تمام شـدن جمله حکمیه حکما و موضوعا و تحقق نسـبت تامه انجام گیرد اما اگر قیـد و شـرط قبل از تمامیت حکم در جمله حکمیه بیاید و قید در متعلق حکم یا موضوع حکم یا در قوام خود حکم باشد پیاده کردن آن سه طریق از برای استفاده مفهوم به نحو سالبه کلیه ممکن نیست.

تمامیت جمله حکمیه:

حاصل این که قیـد یک وقت بعـد از تمام شـدن جمله حکمیه است و یک وقت قبل از تمامیت و اکتمال جمله حکمیه است و در خود آن جمله حکمیه می خواهـد اخـذ شود که اگر قیـد قبـل از تمـام شـدن جمله حکمیه بیایـد این طرق سه گانه در آنها معمولاً تمام نیست اما اگر قیـد بعـد از تمام شـدن جمله حکمیه بیایـد جا برای آن سه طریق و سه ضابطه از برای مفهوم باز می شود که فرق بین جمله شرطیه و وصفیه یا لقبیه در همین نکته است.

مفهوم درجمله حملیه،وصفیه،لقبیه:

در امثال جمله حملیه، وصفیه و یا لقبیه قید داخل در خود جمله حکمیه است مثلاـ اکرم العالم العادل قید عادل قبل از تمام شدن جمله حکمیه و در مدخول و یا متعلق آن است نه این که اکرام عالم تمام شده و می خواهیم آن نسبت تامه به حکمیه را به عادل بودن ربط بدهیم و لذا نه اطلاق به طریق اول در آن جاری است چون هنوز حکم تمام نشده که بگوئیم مطلق وجودش مشروط و مقید به آن شرط است یا بر آن معلق است و یا علت انحصاری سنخ حکم است

تفاوت جمله شرطیه با وصفیه وحملیه:

لیکن در جمله شرطیه این گونه است چون که جمله حکمیه که جزا و نسبت تامه است و کامل شده است و اگر ربط به شرط هم نبود جمله جزاء جمله حکمیه تامه بود که می گفت اکرام زید واجب است و مطلق بود ولی با این شرط می خواهیم آن جمله حکمیه را مربوط به آن شرط کنیم ولی در قید و وصف در جمله حملیه این گونه نیست و اگر گفت اکرم زیدا الجائی در این جا مجی را قید موضوع یا متعلق و یا حکم قبل از تمام شدن جمله حکمیه قرار داده است و این تقیید به آن قید طولی نیست تا بشود سنخ حکم را معلق یا منحصر در آن شرط کرد و یا اطلاق به نحو انحلالی نسبت به حکم جاری کرد زیرا هنوز حکمی فرض نشده است اما وقتی تقیید به شرطی در طول تمامیت جمله حکمیه شد آن سه راه از برای استفاده مفهوم و سالبه کلی جا دارد .

ص: ۴۲۸

قاعده احترازیت قیود:

البته مفهوم به نحو سالبه جزئیه در نحو اول هم یعنی جمله حملیه راه دارد و این یک قاعده دیگری است که مفهوم نیست بلکه قاعده احترازیت قیود است مثلا وقتی می گوید اکرم العالم العادل اخذ قید عادل در جمله حکمیه دلالت دارد براین که در این حکم دخیل است و اگر دخیل نبود آوردن این قیـد لغو بود و نباید این قید را می آورد و حال که این قید را آورده از باب دفع لغویت معلوم می شود که در این حکم دخیـل است و می خواسـته با ذکر آن احتراز کنـد از موردی که وجوب اکرام نـدارد و معنایش این است که اکرام عالم بـدون عـدالت مطلقا واجب نیست و این را می گویند ظهور قیود در احترازیت که قید بالاخره می خواهد حالتی را خارج کند و نفی حکم را در فاقد قید کند

سالبه جزئیه:

لیکن این به نحـو سـالبه جزئیه است نه بیشـتر از آن و این هم ظهـوری است در کلاـم و ظهور آوردن قیـد در عـدم لغویت و یا احترازی بودن آن قیـد است و این ظهور تنهـا این مقـدار را ثابت می کنـد که به نحو سالبه جزئیه در فرض نبودن این قیـد یک جائی بایـد باشـد که اکرام زیـد واجب نباشـد و الا ذکر آن لغو و محترزه نبود و سالبه کلیه که مفهوم است از آن اسـتفاده نمی شود که البته این هم آثاری دارد یکی از آثارش این است که ممکن است سالبه جزئیه قدر متیقن داشته باشد که انتفاء آن قدر متیقن ثابت می شود.

ص: ۴۲۹

اگر حکم مطلق باشد:

یکی دیگر این است که اگر جائی مطلق هم بیاید و بگوید اکرم العالم و علم به وحدت حکم باشد در این جا می گویند چون یک حکم نمی تواند دو موضوع داشته باشد هم مطلق و مقید و ظهور مقید در دخالت قید اقوی و بیشتر از ظهور مطلق در اطلاق است لذا مطلق بر مقید حمل می شود در جائی که علم به وحدت جعل باشد واین برخی از آنها ظهور قید در احترازیت است اما مفهوم به معنای انتفا سالبه کلیه است این در جایی است که بتوانیم اطلاق را در جمله حکمیه به معنای سنخ حکم اخذ کنیم که متوقف است براین که جمله حکمیه را تمام شده لحاظ کرده و به آن شرط مقید کنیم و این در جمله شرطیه روشن است و در باقی موارد این گونه نیست این یک نکته که نکته توضیحی است که بیان می کند چه فرقی بین جمله شرطیه و وصفیه و یا قیدیه است.

نکته دوم:

نقض محقق خوئی(رحمه الله) به مرحوم میرزا(رحمه الله):

ایشان گفته اند بحث از مفهوم داشتن جمله شرطیه مبتنی بر این است که شرط قید مدلول هیئت باشد نه قید ماده و متعلق حکم و این اشاره به بحثی است که در واجب مشروط و مطلق گذشت که قیودی که شرائط وجوب است مثل استطاعت که قید وجوب حج است، این قبیل قیود که اگر نباشند وجوب فعلی نیست و اگر قید وجوب باشد وجوب مدلول هیئت امر است و هیئت هم معنای حرفی و نسبی دارد و معنای حرفی هم جزئی است و قابل تقیید نیست و هم ملحوظ آلی و تبعی است و قابل لحاظ استقلالی جهت تقیید نیست و لذا برخی مانند مرحوم شیخ(رحمه الله) و مرحوم میرزا(رحمه الله)گفته اند قید نمی تواند به مدلول هیئت بخورد

حل شیخ و میرزا (رحمهما الله):

بنابراین یکی از راه حل ها راه حلی بود که مرحوم شیخ(رحمه الله)((1)) آورده بود که شرائط وجوب هم به ماده و متعلق وجوب بر می گردد و مرحوم میرزا(رحمه الله)((2)) هم آن را پذیرفت منتهی نه به ذات متعلق که مثلاً مطلق اکرام است بلکه ماده ای که منتسب به وجوب است مقید به شرط وجوب است یعنی الاکرام الواجب بما هو واجب مقید است که در نتیجه حیثیت وجوب هم مقید می شود و اگر این شرط نباشد وجوب هم نیست و اما اگر قید مطلق اکرام باشد اگر قید هم نباشد وجوب فعلی است و تحصیل قید واجب می شود مانند ظهور در صلات که خلف است ولی اگر قید ماده منتسبه باشد، در صورتی که قید نباشد وجوب هم نیست

توجیه مرحوم میرزا(رحمه الله)بر کلام شیخ(رحمه الله):

و این که برخی کلام شیخ(رحمه الله)را حمل بر این کرده اند که قید مطلق ماده است درست نیست و این واضح البطلان است و بدین ترتیب مرحوم میرزا(رحمه الله)کلام شیخ(رحمه الله) را توجیه می کند که قید به ماده بر می گردد منتها ماده منتسبه به حکم که دیگر آن اشکال وارد نشود و محذور جزئی بودن معنای حرفی و یا غیر قابل تقیید بودن دیگر وارد نیست چون ماده مقید و منتسب بما هو مقید هم معنای اسمی است و قابل تقیید است البته ما در آن بحث اصل اشکال عدم امکان تقیید هیئت را نپذیرفتیم .

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص۴۹.

۲- اجود التقریرات، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۱، ص۱۳۰.

خلاصه اشکال محقق خویی(رحمه الله):

حال در اینجا مرحوم آقای خوئی(رحمه الله)((۱))می گوید طبق این مبنی که قید را به ماده بر می گرداند دیگر جمله شرطیه با جمله وصفیه فرقی نمی کند و شرط از قیود متعلق حکم می شود و مثل جمله وصفیه می گردد زیرا که منظور از این که می گویند وصف مفهوم ندارد این است که قیود اخذ شده در موضوع یا متعلق حکم مفهوم ندارد و منظور نفی مفهوم قید است نه خصوص عنوان وصف و شما که همه قیود و شرایط را به ماده بر می گردانید شرط در جمله شرطیه هم از قیود متعلق حکم می شود و مفهومش مفهوم وصف و قید است و خواهیم گفت که جمله قیدیه مفهوم ندارد و طبق مبنای شما جمله شرطیه لبا و ثبوتا عین جمله وصفیه است و اگر در این جا قائل به مفهوم شوید در جمله وصفیه هم باید قائل به مفهوم شوید و به خاطر این اشکالات ایشان می گوید یکی از شرائط داشتن مفهوم در جمله شرطیه این است که شرط قید هیئت باشد در جمله جزاء، اما اگر قید متعلق در جزاء شد مثل قضیه وصفیه می گردد.

جواب اشکال:

ما عرض می کنیم، نکته ای که در بحث اول گفتیم پاسخ ایشان است که درست است که طبق مبنای مرحوم میرزا(رحمه الله) و مرحوم شیخ(رحمه الله) نمی توانیم مدلول هیئت را مقید به قید و شرطی کنیم لیکن منشأ آن بحث، اشکال حرفی بودن مدلول هیئت است که با تبدیل آن به معنای اسمی از طریق عنوان ماده منتسب و تقیید آن مشکل حل می شود لیکن این راه حل اگر قبل از تمامیت جمله حکمیه باشد و در طول آن نباشد مفهوم ندارد اما اگر در طول تمامیت جمله حکمیه لحاظ شود و مقید به شرط شود مفهوم دارد.

۱- دراسات فی علم الاصول، السید علی الهاشمی الشاهرودی، ج۱، ص۲۷۲.

خلاصه نظر شیخ و میرزا(رحمه الله علیهما):

و به عبارت دیگر امثال مرحوم شیخ(رحمه الله) و مرحوم میرزا(رحمه الله)که می گویند باید متعلق امر مقید به قید شود مثلاً قائلند که اکرام منتسب را مقید می کنیم یعنی اکرام بماهو واجب و این یک تقریبش این است که مدلول هیئت از خلال یک مفهوم اسمی لحاظ شود یا این که بگوئیم خود اکرام خاص که حصه اکرام واجب و منتسب است مقید می شود که خودش معنای اسمی است در هر دو این تقریب ها گاهی این ماده بعد از عروض و ملاحظه نسبت تامه مقید می شود و یک وقت قبل از عروض و ملاحظه نسبت تامه مقید می شود که صورت اول جمله وصفیه و قیدیه است و صورت دوم که تقیید در طول لحاظ نسبت حکمیه است جمله شرطیه است و چون که در طول تمامیت نسبت و جمله حکمیه آن سه طریق و معیار اخذ مفهوم در آن می آید.

پس بنابراین اینگونه نیست که طبق مبنای مرحوم میرزا(رحمه الله) و مرحوم شیخ(رحمه الله) که قید را به ماده بر می گردانند جمله شرطیه و وصفیه نباشد .

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۱۷ فروردین ماه ۹۴/۰۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:مسلک تعهد

خلاصه جلسه قبل:

بحث در مفهوم شرط بود و عرض شد که لازم است قبل از دخول در تطبیق آن سه معیار بر جمله شرطیه، چند نکته را توضیح دهیم که دیروز دو نکته گذشت.

نکته سوم:

آقای خوئی(رحمه الله) در تقریرات محاضرات ((۱) [۱]):

ص: ۴۳۳

۱- محاضرات فی اصول الفقه، السید ابوالقاسم الخویی(محمّد إسحاق الفیّاض)، ج۴، ص ۲۱۰.

فرموده و در تقریرات سابق مثل دراسات مطرح نشده است و در آنجا همان تقریبی که در بیان مرحوم میرزا(رحمه الله)است – یعنی اثبات انحصاریت – ذکر کرده اند ; ایشان در محاضرات می گوید طبق مبنای مشهور که دلالت الفاظ بر معانی را دلالت تصوریه می دانند جمله شرطیه دال بر انحصاریت نیست و همه تقریبات را حتی تقریب مرحوم میرزا(رحمه الله) را رد می کند و می فرماید: اصلاً جمله شرطیه بر علیت هم دلالت ندارد فضلا از این که بر علت منحصره دلالت کند و از این راه نمی شود

مفهوم را اثبات کرد

رد مبنای مشهور در وضع:

ولی می فرماید ما اصل مبنای مشهور در وضع را قبول نکردیم و گفتیم حقیقت وضع اعتبار لفظ بر معنی که دلالت تصوری است نیست بلکه وضع به معنای تعهد است یعنی هر کسی که اهل لغتی است متعهد است که هرگاه آن لفظ را استعمال کند قصد کند اخطار و حکایت و یا انشاء معنی راکه طبق این مسلک دیگر معنای وضعی دلالت تصوری نیست بلکه دلالت تصدیقی و ملازمه میان دو وجود است; استعمال لفظ و قصد حکایت یا انشاء این ملازمه از باب تعهد و التزام است که در اثر آن قهراً اگر لفظ را بیاورد آن معنی را قصد کرده است البته این تعهد منشأ انس ذهنی هم میان تصور لفظ و تصور معنا می شود ولی این وضع نیست بلکه وضع عبارت از آن تعهد است و دلالت حاصله از آن تصدیقی است و ایشان در بحث وضع به تفصیل این نکته را مطرح کرده و آن را اثبات نموده و همچنین در جاهای مختلف آثاری را بر آن بار کرده اند که یکی هم این جا است

طبق مبنای مشهور جمله شرطیه دلالت بر علیت ندارد:

ایشان می فرماید که طبق مبنای مشهور جمله شرطیه دلالت بر علیت ندارد چه برسد به انحصاریت چرا که هیچ دال تصوری بر علیت انحصاری شرط در جمله شرطیه نیست و تقریبات اطلاقی هم تمام نیست چنانکه خواهد آمد ولی اگر ما مبنای تعهد را قائل شویم پس در جمله شرطیه یک تعهدی لازم است یعنی متکلم متعهد می شود وقتی که جمله شرطیه را به کار می گیرد قصد انشا یا قصد اخبار داشته باشد مثلاً وقتی می گوید (اذا جاء الشمس فالنهار موجود) و یا می گوید (اذا جاء زید فاکرمه) باید قصد حکایت و یا ابراز اعتبار نفسانی درکار باشد و در باب قضایای اخباری حتی کسی که کاذب است قصد حکایت را داراست و صدق و کذب مربوط به مدلول وضعی جمله نیست بلکه کذب و صدق به لحاظ مدلول تصوری نسبت ثبوتی است که ثبوت و عدم ثبوت آن نسبت در اختیار مکلف نیست و نمی تواند در تعهد او داخل باشد پس متکلم نمی تواند به ثبوت آن نسبت متعهد باشد بلکه متعهد است به قصد حکایت که آن هم در جمله کاذبه هم فعلی و صادق است.

مدلول وضعی در جمله شرطیه:

بعد می فرماید حال که اینگونه شد در قضیه شرطیه مدلول وضعی تعهدی آن نمی تواند مربوط به نسبت در جزا و یا شرط باشد بلکه باید به خود جمله شرطیه - کبری - مربوط باشد چون اگر جزا جمله خبریه باشد تعهد به خود این مدلول تصوری نمی تواند مدلول وضعی و تعهدی باشد و متکلم هم نمی خواهد قصد اخبار از آن را بدهد زیرا که گفته اند صدق قضیه شرطیه به صدق طرفینش نیست پس قصد اخبار و حکایتش که مدلول وضعی و تصدیقی فعلی است نمی تواند به لحاظ ثبوت محمول جزا برای موضوع جزا باشد چون قصد حکایت فعلی از آن را ندارد و ثبوت و لاثبوتش اختیاری مکلف نیست تا به آن تعهد داشته باشد و باید فعلی اختیاری و قصد حکایت بالفعل باشد و آن نیست مگر تلازم بین جزا و شرط

جزا جمله خبریه یا انشائیه:

تعلیق جزاء بر شرط چه انشائی باشد و چه اخباری و متکلم قصد ابراز اعتبار حکم معلق بر آن شرط را دارد اگر جزاء انشائی باشد و اگر اخباری باشد بازهم قصد حکایت از آن تعلیق و تلازم را دارد که صدقش مستلزم صدق طرفین نیست پس اعتبار قضیه تعلیقیه را ابراز کرده است و یا از آن قصد اخبار نموده است بنابراین طبق مبنای تعهد مدلول وضعی بر می گردد به این که در جائی که جزا جمله خبریه است حکایت از این تلازم کند و جائی که جزا جمله انشائیه است جاعل می خواهد یک انشا معلقی را اعتبار بکند ولذا در هر دو باید یک مدلول تصدیقی وضعی که به معنای تعهد و قصد حکایت یا انشا است بالفعل باشد و آن نمی تواند به مفاد جزا بخورد بلکه باید به خود این ملازمه و جمله کبری بخورد.

خلاصه نظر محقق خویی(رحمه الله):

پس جمله شرطیه طبق مبنای ایشان برای قصد ابراز معنای تعلیقی و تلازمی میان مفاد جزا و شرط وضع شده است و این تعلیق و توقف جزاء بر شرط که مستقل از صدق شرط و جزاء است و با عدم صدق آنها هم سازگار است مستلزم مفهوم است زیرا که لازم بیّنش این است که سنخ حکم در جزاء معلق و توقف بر شرط است پس شرط دیگری برای فرد دیگری از آن حکم هم نباید باشد و خلاصه قصد حکایت به خود کبری این جمله شرطیه بر می گردد و معنایش این است که در همه حالات هر وقت شرط بود این جزا هم می آید و وقتی قصد اخبار از تعلیق جزاء بر شرط شد نه اخبار از ثبوت جزا معنایش این است که سنخ آن حکم در جزاء معلق است بر این شرط پس وقتی آن شرط نبود سنخ حکم هم نیست و فرقی نمی کند که جزا خبری باشد و یا انشائی ولذا ایشان می فرماید که طبق مسلک مشهور نمی شود انحصاریت را ثابت کرد و طبق مسلک ما چون قصد حکایت و یا انشا را مدلول وضعی قرار می دهیم در جمله شرطیه قصد ابراز حکایت با انشاء از تعلیق جزاء بر شرط می شود و این معنا مستلزم مفهوم است به نحو لزوم بیّن.

ص: ۴۳۶

مناقشه در مطلب محقق خویی(رحمه الله):

این مطلب ایشان هم تمام نیست چون این که در جمله شرطیه مدلول تصدیقی مدلول وضعی است یا مدلول تصوری در هر دو صورت این بحث می آید که مدلول تصدیقی یعنی قصد اخبار یا انشاء بازاء چیست به ازاء جمله جزاء است و یا جمله شرطیه و کبری و مشهور هم قائلند که مدلول وضعی جمله شرطیه - کبری - دلالت تصوری تلازم بین جزا و شرط است و آن تلازمی که ایشان می گفت تصور هم دارد و مشهور می گویند آن مدلول وضعی است ولیکن مجرد تلازم میان شرط و جزاء چه مدلول وضعی خود همین مدلول تصوری باشد و چه مدلول وضعی قصد حکایت از آن و مدلول تصدیقی آن باشد هیچ کدام از این دو مبنا مفهوم را درست نمی کند

استدلال بر رد مطلب محقق خویی(رحمه الله):

زیرا که تلازم و نسبت ایجادی برای جزاء مستلزم انحصاریت شرط نیست و وقتی مفهوم درست می شود که مدلول وضعی چه تصوری باشد و چه تصدیقی نسبتی باشد که اقتضای انحصاریت و یا تعلیق و توقف باشد، یعنی اگر نسبت جمله جزاء یا شرط نسبت ایجادی باشد مدلول تصدیقی هم داشته باشد و آن مدلول وضعی باشد قصد حکایت از آن ایجاد است که اگر شرط موجود شد آن جزاء موجود می شود و این هم قضیه شرطیه است ولی تعلیق نبوده و ملازم با انتفای سنخ حکم در فرض تحقق شرط دیگری نیست ولی اگر آن نسبت میان جمله جزاء و شرط نسبت ایجادی نباشد بلکه نسبت تعلیقی باشد و بگوید الجزا معلق علی الشرط حال مدلول وضعی همین مدلول تصوری تعلیق باشد یا مدلول تصدیقی و قصد حکایت یا انشاء آن باشد این مفهوم دارد.

لازمه مسلک تعهد:

بنابراین درست است که شما مبنای خود را شرح دادید ولی اضافه کردید و گفتید که طبق مبنای ما قصد حکایت می خورد به تعلیق جزاء بر شرط نه نفس نسبت ثبوت حکم بر موضوعش در جزاء ولی این مطلب اضافی لازمه مسلک تعهد نیست بلکه مسلک تعهد موافق است با اینکه مدلول وضعی قصد حکایت از جمله شرطیه - کبری - به نحو استلزام و ایجاد جزا در جائی که شرط است باشد که اگر این گونه باشد دیگر مفهوم نیست .

نتیجه:

حاصل این که نستبی که شما اسمش را انس ذهنی می گذارید و ما می گوئیم مدلول وضعی است اگر نسبت ایجادی نباشد و تعلیق باشد این نسبت مستلزم مفهوم است و تعلیق معنایش همین است و اگر مجرد نسبت ایجادی باشد مستلزم مفهوم نیست حتی طبق مبنای تعهد پس ربط دادن مفهوم در جمله شرطیه به مسلک تعهد تمام نیست و ما معنایش را نفهمیدیم و ایشان هم در دوره های سابق این را نگفته اند و فرقی نمی کند چه مدلول تصوری را مدلول وضعی بگیریم و چه مدلول تصدیقی را مدلول وضعی بگیریم طبق مسلک تعهد ثبوت مفهوم در جمله شرطیه ربطی به آن دو مسلک ندارد بلکه منوط به این است که ما آن نسبت را نسبت تعلیقیه بگیریم چه قصد اخبار از آن مدلول وضعی باشد که مسلک تعهد می گوید و چه خود تصور آن نسبت مدلول وضعی باشد و ایشان در صدر کلام مسلک تعهد را شرح می دهد ولی وقتی به ذیل می رسد که می خواهد نتیجه گیری کند بحث تعلیق و قصد حکایت از تعلیق جزاء بر شرط را می آورد که دلالت بر مفهوم بالملازمه البیّنه بالمعنی الاخص مربوط به اخذ خصوصیت تعلیق در معنای جمله شرطیه است که اگر چنین باشد حتی بر غیر مسلک تعهد شرطیه مفهوم خواهد داشت و اگر چنین نباشد و نسبت جمله جزاء به شرط نسبت ایجاد شرط و استلزام جزاء باشد حتی بنابر مسلک تعهد و قصد حکایت از چنین نسبتی و یا ابراز اعتبار آن مستلزم مفهوم نخواهد بود.

ص: ۴۳۸

این سه نکته از نکات توضیحی مهمی بود که می بایست قبل از دخول در اصل بحث از تقریبات مفهوم در جمله شرطیه مطرح می شد .

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – سه شنبه ۱۸ فروردین ماه ۹۴/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:اطلاق انحلالی جزا

مفهوم سه طریق دارد:

بعد از توضیح سه نکته ای که گذشت باید وارد اصل بحث مفهوم شرط شویم و گفتیم استفاده مفهوم سه راه دارد که باید دید در مفهوم شرط کدام یک قابل پیاده شدن است.

طریق اول:

اطلاق انحلالی در جزا:

یکی این بود که ممکن است کسی از جمله شرطیه اطلاق انحلالی در جزا استفاده کند مثلا در جمله (ان جاء زید فاکرمه) از (فاکرمه) اطلاق انحلالی استفاده کند و بگوید کل وجوب اکرام های زید مشروط به مجی زید است و این نحو اطلاق انحلالی و مطلق الوجودی مفهوم دارد زیرا که اگر یک وجوب اکرامی هم باشد که منوط به مجی زید نباشد و مثلا منوط به صدقه دادن زید باشد با این اطلاق منافات دارد پس باید هیچ سبب دیگری برای هیچ حصه دیگری از وجوب اکرام زید نباشد

رد طریق اول:

که قبلاً به این راه اشاره شد و این جا هم می گوئیم این راه در جمل شرطیه و امثال آن قابل پیاده کردن نیست چون ممکن است این اطلاق که به آن اطلاق انحلالی و یا مطلق وجودی می گویند در موضوعات و متعلق المتعلقات احکام جاری شود ولی در طرف حکم چه شرطیه باشد و چه حملیه جاری نمی شود; عقد الحمل و یا حکمی که محمول جمله حملیه است و یا جزاء شرطیه است در آن چنین اطلاق انحلالی جاری نمی شود و اطلاق انحلالی در عقد الوضع و آنچه که شبیه آن است مانند جمله شرط در شرطیه جاری می شود ولی در عقد الحمل جاری نمی شود و جزا هم شبیه محمول در جمله حملیه است و اطلاقش به نحو بدلی و یا صرف الوجود و ذات طبیعت است مثلاً وقتی می گوییم (زید عالم) مقصود صرف وجود عالم بودن است نه عالم به همه علوم بودن بر خلاف (العالم مفید) که طبیعت عالم در عقد الوضع اطلاقش انحلالی است و معنایش آن است که هر عالمی مفید است و تفصیل این در بحث تعلق امر به فرد یا طبیعت گذشت .

ص: ۴۳۹

اطلاق انحلالی در جزا جاری نمی شود:

جمله شرطیه هم همین گونه است جمله ای که شرط واقع می شود اطلاقش انحلالی است مثلاً جمله (اذا افطرت وجب علیک الکفاره) اطلاق شرطش انحلالی است یعنی هر افطاری را می گیرد چون عقد الشرط در شرطیه مثل عقد الوضع است ولی وقتی در جزاء می گوید وجب علیک الکفاره صرف الوجود وجوب کفاره جزاء است و نمی خواهد بگوید کل وجوب کفارات مترتب بر آن شرط است بنابراین عقد الجزاء قضیه شرطیه مثل عقد الحمل قضیه حملیه است و اطلاق انحلالی در آن جاری نمی شود و صرف الوجود طبیعت هم باشد قضیه شرطیه صادق است مثل محمول در (زید عالم) که اگر یک علم هم داشته باشد جمله حملیه صادق است و به تعبیر برخی از بزرگان مثل مرحوم حاج شیخ(رحمه الله)اطلاق به معنای مطلق الوجود در جزا راه ندارد و این تعبیری درست است که ایشان می گوید اطلاق انحلالی در جزا جاری نمی شود بله اگر جاری شود مفهوم درست است ولی جاری نمی شود

بررسی طریق دوم و سوم:

پس طریق اول در جمله شرطیه راهی ندارد ولی باید دو طریق دوم و سوم را بررسی کرد که یکی استفاده علیت انحصاری شرط است و دیگری هم استفاده تعلیق که بیان خاص خودش را دارد و ذکر خواهد شد که در آن ها اطلاق حکم و جزاء به معنای صرف الوجود هم کافی بود و ما ذیلاً تقریبات استفاده مفهوم بر اساس یکی از دو طریق دوم و سوم را بررسی می کنیم که اکثر آنها یعنی ما عدای تقریب أخیر مبنی است بر طریق دوم و تقریب اخیر مبتنی بر طریق سوم است.

ص: ۴۴۰

تقریب اول:

شرط علت انحصاری جزاء:

این که کسی ادعا کند که جمله شرطیه وضع شده است برای این که شرط علت انحصاری جزاء است و این که غیر از آن علت دیگری برای سنخ و طبیعت حکم جزاء - نه شخص این جعل - نیست که اگر کسی این ادعای وضع را بگوید و در جزاء هم اطلاق به معنا به ذات طبیعت وجوب و سنخ حکم جاری است خیلی روشن است که در این صورت جمله شرطیه مفهوم خواهد داشت چون ثابت می شود که این علت سنخ حکم است و علت انحصاری آن هم هست .

اشکال:

بطلان این تقریب روشن است چون جمله شرطیه بر اصل علیت هم دلالت ندارد فضلاً از علیت انحصاری زیرا که خیلی از جاها جمله شرطیه به کار می رود و حال این که شرط علت جزا هم نیست و گاهی اوقات شرط معلول است و جزاء علت و یا هر دو معلول علت دیگری هستند و استعمال صحیح و شایع است و اگر این حرف درست باشد باید آن استعمالات، مجاز باشند که این واضح البطلان است .

تقریب دوم:

انصراف بر انحصاریت:

گفته شده است که جمله شرطیه دال بر ترتب و علیت است، فقط علیت انحصاری از آنجا که کامل تر از علیت غیر انحصاری است در جایی که قرینه باشد لفظ هم منصرف به فرد اکمل از معنا است و خواسته اند در این تقریب با انصراف انحصاریت را درست کنند .

اشکال:

جواب این تقریب هم روشن است زیرا که

اولاً:

دلالت شرطیت بر اصل علیت هم ثابت نیست .

ثانیاً:

اکملیت فردی از مصادیق معنا، وجه انصراف نیست و نکته انصراف انس ذهنی و کثرت استعمال و غلبه و جود و امثال این ها است و مجرد اکملیت ثبوتی یک فرد ملاک انصراف نیست .

ثالثاً:

انحصاریت یک علت اکملیت در علیت نیست بله علت تامه نسبت به علت ناقصه علیت اکمل است ولی انحصاریت مساوق با اکملیت در علیت نیست .

بطلان دو تقریب:

طبق این دو تقریب دلالت جمله شرطیه بر انحصاریت در مرحله تصوری جمله شرطیه خواهد بود که اگر دلالت بر انحصاریت به واسطه وضع و یا انصراف باشد دلالت بر مفهوم دلالت وضعی می شود و یک دلالت اثباتی و قوی از تقریبات اطلاقی می شود و چنین دلالتی شبیه به منطوق می شود مثل این که تصریح کند به انحصار طبیعی وجوب اکرام زید در فرض آمدنش و لذا این دو تقریب باطل و واضح البطلان است.

تقریبات اطلاقی:

عمده سه تقریب دیگر است که تقریبات اطلاقی هستند یعنی در آنها پذیرفته شده است که جمله شرطیه دال بر علیت انحصاری نیست نه وضعا و نه انصرافا و خواسته اند از اطلاق استفاده کنند; یعنی از سکوت مولا- از ذکر شرط دیگری، انحصاریت استفاده می شود و این که علت دیگری برای جزاء نیست و این دلالت وضعی نیست بلکه دلالت تصدیقی و ظهور حالی می شود چون در جای خودش گفته شده است که دلالت اطلاقی دلالت تصدیقی است یعنی سکوت مولا در مقام اثبات از قیدی کاشف از این است که آن قید درعالم ثبوت در مراد مولا- هم نیست و اینها ظهورات حالی مقام اثبات است که کاشف از مراد در مقام ثبوت است ولهذا نیز دلالت تصدیقی می باشد و همه اطلاقات لفظی و مقامی این گونه است که دلالت تصدیقی هستند .

تقریب سوم:

تقریبی است که در کفایه الاصول آمده است و مشتمل بر سه بخش است

بخش اول:

دلالت جمله شرطیه بر لزوم جزاء با شرط:

یعنی ظاهر جمله شرطیه این است که شرط مستلزم جزاء است و وجوب اکرام زید قبلاً لازمه مجی زید است و ادعا می کنند که این مقدمه مقتضای لغت است زیرا که ادوات شرط و یا جمله شرطیه برای افاده لزوم و ارتباط جزاء و شرط وضع شده است به قرینه این که اگر در جائی هیچگونه تلازمه ارتباطی نباشد استعمال جمله شرطیه مجاز و مستهجن است مثل این که بگوییم (ان کان الانسان ناطقا فالحمار ناهق) پس باید تلازمی میان شرط و جزاء باشد و مشهور این را می گویند و کسی در این مقدمه اشکال نکرده غیر از حاج شیخ(رحمه الله)که آن اشکال را مطرح کرده و معنای دیگری را قائل شده که خواهد آمد.

بخش دوم:

جمله شرط بر علیت و ترتب دلالت دارد:

ولی این دلالت وضعی نیست و وضعا برای خصوص ترتب و علیت شرط برای جزاء وضع نشده است و لذا اگر معلولین علت ثالثه هم باشد استعمال صحیح است ولی ترتب جزاء بر شرط و علیت شرط برای جزاء هم از آن استفاده می شود از یک دلالت سیاقی به تعبیر مرحوم میرزا(رحمه الله)و یا یک دلالت اطلاقی به تعبیر شهید صدر(رحمه الله)یعنی ترتب جزا بر شرط به نحو ترتب و این که شرط علت است برای جزا هم استفاده می شود منتها نه وضعا تا اشکال مجازیت گذشته بیاید بلکه این ترتب را از سیاق یا اطلاق می فهمیم

ص: ۴۴۳

تقریب مرحوم میرزا(رحمه الله):

می گوید سیاق جمله شرطیه به خصوص جائی که فاء دارد این است که اگر شرط بیاید جزا می آید و این یک نوع ترتب و سببیت و مسببیت در مقام ذکر است و این که شرط را اول قرار داده و بعد می گوید که جزا محقق می شود این سیاق دال بر علیت و مقدم بودن شرط است چون می گوید جزا بعد از شرط است و تقدم زمانی که نیست پس ترتب علّی است

تقریب شهید صدر(رحمه الله):

به این که چون شرط را جلوتر در مقام اثبات قرار دادیم مقتضای تطابق بین عالم اثبات و ثبوت - که این هم یک نوع اطلاق است - اقتضا دارد که این تناسب که در عالم لفظ و اثبات هست در عالم ثبوت هم باشد در عالم ثبوت هم شرط تقدم باید وجود داشته باشد که تقدم رتبی است.پس علیت با این اصاله التطابق بین عالم ثبوت و اثبات ثابت می شود

این دو بخش در دو تقریب آینده اطلاق هم مشترک است ولی تا این جا مفهوم درست نمی شود زیرا که ممکن است علت دیگری هم برای آن حکم باشد ولذا بخش سوم می خواهد که انحصاریت را ثابت کند

بخش سوم:

اثبات انحصاریت:

در این بخش سوم تقریبات اطلاق با هم متفاوت است که در این تقریب گفته شده است که انحصاریت با اطلاق احوالی شرط در جمله شرطیه اثبات می شود زیرا که جمله شرطیه (ان جاء زید فاکرمه) مجی زید را شرط قرار داده است مطلقا چه أمر دیگری باشد و چه نباشد یعنی در همه حالات مجی زید سبب وجوب اکرامش است و از این جهت اطلاق دارد که اگر سبب دیگری برای وجوب اکرامش نباشد این اطلاق درست است و اما اگر سبب دیگری باشد و وجوب اکرام زید منتسب به آن سبب هم باشد محال است و یا مخالف اطلاق احوالی شرط است

اطلاق احوالی دلیل انحصاریت:

زیرا اگر مثلاً برّ والـدین هم سـبب دیگری برای وجوب اکرام زیـد باشـد مقتضای اطلاق احوالی شـرط مجی در فرض تقارن با آن شـرط دیگر بازهم سـببیّب مجی برای وجوب اکرام زید تمام است یعنی آیا این جا هم مجی سبب وجوب اکرام می شود یا خیر اگر بگوییـد می شود این وجوب اکرام همـان وجوب اکرام است یا وجوب دیگری است اگر یک وجوب اکرام باشـد این وجوب بـا مجموع آنهـا ایجاد شـده یا با هر یکی اگر با مجموع باشـد این خلاف ظاهر است چون ظاهر این است که هر کـدام سبب مسـتقل است و اگر هر کدام سـبب مسـتقل است این اجتماع سـببین تام بر یک مسبب است که این هم محال است و اگر بگوئید دو وجوب است و هر کدام وجوبی غیر از دیگری می آورد این دو وجوب به یک اکرام تعلق گرفته یا به دو اکرام اگر به دو اکرام تعلق گرفته باشـد خلاف اطلاق است و اگر به یک اکرام خورده این هم اجتماع دو وجوب است بر یک متعلق که اجتماع مثلین است و محال است .

نتیجه:

پس تمام شـقوق یا محال است و یا خلاف ظاهر، این که مجموع سبب باشد خلاف ظاهر شرطیه در سبب تام بودن است و این که هر دو سبب مستقل باشند برای یک وجوب، این هم محال است و این که هر دو سبب باشند برای دو وجوب که روی یک اکرام برود این هم اجتماع مثلین است و این که هر دو سـبب باشـند برای دو وجوب که روی دو فرد از اکرام رفته است این هم خلاف ظاهر اطلاق متعلق جزاء است و دو فرد از طبیعت وجوب نمی توانـد به طبیعت اکرام تعلق بگیرد بلکه بایـد مقید شود به فرد آخر از اکرام و شق خامسـی هم نیست پس فرض وجود علت و سـبب دیگری برای وجوب اکرام زیـد یا ممتنع است و یا با ظهور اطلاق احوالی شـرط و یا اطلاق جزا منافات دارد و طبق این بیان خواسـته انـد بگوینـد که کشف می شود ثبوتاً منحصـراً بایـد مجی زید باید سـبب طبیعی وجوب اکرام باشد و وجود سـبب دیگر در کار نیست که همان مفهوم و سالبه کلیه است بله، اگر دلیل بر آن سبب دیگر بیاید اطلاق احوالی شرط و یا اطلاق جزاء را تقیید می زنیم ولیکن در صورت عدم دلیل سالبه کلیه که مفهوم است ثابت می شود.

مناقشه در دلیل:

ممکن است گفته شود این تقریب در جمله وصفیه نیز جاری است و مخصوص جمله شرطیه نیست یا به عبارت دیگر نیازی به این که جزاء سنخ حکم باشد ندارد و در موارد تقیید شخص حکم مانند جمله وصفیه و لقبیه نیز جاری می شود .

پاسخ:

آن است که در جمله وصفیه و یا لقبیه قید و وصف چون که در شخص آن جعل و قبل از نسبت تامه حکمیه اخذ شده است قید متعلق آن حکم بوده و همانگونه که گذشت علت منحصره و قوام شخص آن جعل است که با فقدان آن، دیگر جعل فعلی نخواهد بود ولیکن این منافات با وجود شخص جعل دیگری ندارد و تقریب فوق در آن جاری نیست زیرا که جعل دو وجوب مثلاً براکرام عالم عادل و دیگری بر اکرام عالم کریم امتناعی ندارد زیرا متعلق دو وجوب دو عنوانی هستند که میان آنها عموم من وجه است و در عالم عادل کریم مؤکد می شوند و این بر خلاف جزاء که نسبت حکمه تامه است و شرط، قید در داخل آن نسبت نیست یعنی جعل دو وجوب بر (اکرام زید) و یا (اکرام عالم) بدون اخذ شرط قبل از تعلق حکم که لازمه اطلاق به معنای سنخ حکم در جمله جزاء است و تقیید به شرط بعد از تمامیّت نسبت تامه حکمیه در جزاء است معقول نیست و محال است و همین نکته فرق میان تقیید حکم در جمله شرطیه به شرط و تقیید حکم در جمله وصفیه لقبیه است که قبلاً نکته اول به آن اشاره کردیم بنابراین تقریب مذکور مخصوص به جمله شرطی می باشد و در جمله وصفیه و لقبیه جاری نمی شود.

ص: ۴۴۶

اشکالات تقریب سوم:

بر این تقریب اشکالات متعددی دارد .

اشکال اول:

اشکال به اصل مقدمه دوم این تقریب است که با تقریب آینده نیز مشترک است زیرا که دلالت سیاق یا اطلاقی جمله شرطیه بر سببیت شرط برای ترتب جزاء صحیح نیست و مجرد این که یک چیزی در عالم اثبات و لفظ مقدم قرار گرفت باید در عالم ثبوت هم مقدم باشد صحیح نیست و دلالت سیاقی و یا اصاله التطابق به این معنی نیست بلکه تطابق با تناسب میان عالم ثبوت و اثبات به این معنی است که هر چه در عالم اثبات از قیود و خصوصیات سلباً یا ایجاباً ذکر شود در عالم ثبوت هم همانگونه است اما این که هر لفظی در عالم اثبات مقدم ذکر شد معنایش این است که در عالم ثبوت هم مقدم است درست نیست مثلا فعل قبل از فاعل در کلام است در حالی که در عالم ثبوت قبل و مقدم بر فعل است پس از مجرد تقدم شرط ترتب ثابت نمی شود و فاء هم اگر بر جزاء داخل باشد برای ترتیب سبب و در سببی نیست پس مقدمه دوم صحیح نیست .

اشکال دوم:

مقدمه سوم هم ناتمام است و اشکالات متعددی دارد من جمله این که این اطلاق احوالی شرط در جائی است که آن سبب محتمل دیگر با این شرط قابل جمع باشد و الا اگر متضادین و قابل جمع نباشند مثلاً بگوید اگر زید مسافرت کرد اکرامش کن اگر در حضر بود و صله رحم انجام داد اکرامش کن، این دو سبب با هم جمع نمی شوند تا اطلاق احوالی نسبت به یکدیگر داشته باشند و در اینجا دیگر اطلاق احوالی درست نیست و وجود چنین سببیت دیگری با اطلاق احوالی شرط منافات ندارد با این که مفهوم می خواهد این را هم نفی کند و بگوید اگر این سبب نباشد هیچ سبب دیگری برای جزاء در موارد عدم شرط نیست حتی سببی که با این شرط قابل جمع نیست و می خواهیم در سالبه کلیه و مفهوم این را هم نفی کنیم.

ص: ۴۴۷

اشکال سوم:

اشکال دیگر این است که اصله این اطلاق درست نیست زیرا این که گفته شد اگر هر دو شرط با هم جمع شوند اگر هر دو و مجموع در ایجاد یک وجوب اکرام زید موثر باشند مثلاً خلاف ظهور شرط در سبب تام بودن است این صحیح نیست چون این جا هم سبب تام است ولی در تاثیر تام نیست و استقلالی که از جمله شرطیه استفاده می شود استقلال به این معنا است که نیازی به سبب دیگر ندارد و این منافات ندارد که در مورد اجتماع با دیگری هر دو جزء السبب بوده و با هم تاثیر بگذارند زیرا در آنجا هم در اصل تأثیر و ایجاد جزاء به آن دیگری نیاز ندارد .

اشکال چهارم:

اشکال دیگر این که فرض دو حکم بودن در مورد اجتماع شرطین خلاف اطلاق در جزاء و یا محال نیست زیرا بعداً خواهیم گفت که تقیید ماده ای که در طول تعدد حکم باشد خلاف اطلاق نیست و نفس تعدد حکم مستلزم تعدد ماده است در مواردی و در برخی از احکام دو حکم قابل اجتماع بر یک متعلق است مثل احکام وضعی که ممکن است دو حق خیار و فسخ برای یک عقد ثابت باشد و این اجتماع مثلین و محال نیست و همچنین مانند اجتماع دو وجوب بر اکرام زید نمی باشد و اثرش این است که اگر یکی ساقط شود دیگری باقی است بنابراین این اطلاق احوالی شرط که تقریب اول از تقریبات اطلاقی اثبات انحصاریت است تمام نیست .

ص: ۴۴۸

وظیفه مکلف در صورتی که استطاعت بعد از انجام عمره حاصل شود ۹۴/۰۱/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:تقریب مرحوم میرزا(رحمه الله)

بحث در تقریبات اثبات مفهوم برای جمله شرطیه بود که سه تقریب آن گذشت.

تقریب چهارم:

این تقریب مثل تقریب سوم است و از سه بخش تشکیل می شود

بخش اول:

یعنی یک مقدمه اش این است که جمله شرطیه وضعاً تنها دال بر لزوم است

بخش دوم:

مقدمه دوم این است که علیت و سببیت از تفریع جزا بر شرط فهمیده می شود که تقریبش گذشت و اشکالش هم گفته شد و آن اشکال این جا هم هست

بخش سوم:

مقدمه سوم را - که انحصاریت است - خواسته اند از راه قاعده واحد استفاده نمایند و حاصل تقریب آن این است که گفته شده مثلاً (ان جاء زید فاکرمه) ظهور دارد در این که خصوصیت مجیء در وجوب اکرام شرط است حال اگر شرط و سبب دیگری هم باشد چنانچه شرط دیگر بخصوصیته سبب و علت همان نوع از حکم - یعنی وجوب اکرام زید - باشد صدور واحد از کثیر لازم می آید زیرا که نمی شود دو علت متباین سبب وجوب اکرام باشند و اگر جامع بین این دو سبب و علت باشد که نوع واحد است این خلاف ظاهر جمله شرطیه است که مجیء زید بخصوصیته سبب است نه به عنوان دیگری پس اگر این ظهور را اخذ کردیم وجود سبب دیگری برای این نوع از حکم نفی می شود و مفهوم ثابت می شود.

اشکال مقدمه سوم:

ص: ۴۴۹

این بیان هم مضافا به اشکال مشترک در مقدمه دوم، مقدمه سومش نیز صحیح نیست زیرا که در صدور واحد از کثیر اگر منظور واحد شخصی باشد که وجود سبب دیگری برای شخص دیگری از حکم است پس واحد شخصی از کثیر نشأت نگرفته است و صحیح در این قاعده هم واحد شخصی است و اگر مراد واحد نوعی است که بعضی قاعده را در آن هم جاری کرده

اند آن هم در این جا منطبق نیست

منظور از نوع حکم:

آیا مجعول است، یا جعل و یا ملاک؟

اگر مراد مجعول باشد:

اگر مراد مجعول و وجوب اکرام فعلی شده باشد قبلا گفته شد که مجعول یک امر لحاظی و تصوری است و امر تصدیقی و حقیقی نیست و با تحقق شرط یا موضوع حکم چیزی در خارج حقیقیةً ایجاد نمی شود و مجعولات اعتباری همگی اینچنین هستند که ما بازاء حقیقی در خارج ندارند و وجود حقیقی برای جعل است و مجعول یک امر لحاظی است.

اگر مراد جعل باشد:

اگر مقصود جعل است و این که جعل نمی تواند دو سبب و دو علت داشته باشد پاسخ آن است که جعل فعل جاعل است و علتش فاعل اوست نه شرط و شرط تنها قیدی در مجعول است که در جعل اخذ می شود و شرط علتش نیست و اگر مقصود تطبیق قاعد واحد بر ملاک جعل باشد چون وقتی مولا جعل می کند و شرطی می گذارد این شرط لابد در ملاک آن حکم دخیل است و شرائط موثر در ملا کند و سبب تحقق ملا کند

نتیجه اشکال:

پس اگر دو ملاک وجوب و از یک نوع مسبب از دو شرط متباین از هم باشند این فرض نیز محال است و جوابش این است که بر فرض که شرائط، علل ملاکات باشند و ملاکات هم تکوینی و حقیقی هم باشند و امر اعتباری نباشند چه کسی گفته که اگر سبب دیگری برای وجوب اکرام زید باشد برای هر دو وجوب یک ملاک است و وحدت نوعی ملاک از کجا کشف می شود بلکه اگر مولا وجوب اکرام دیگری برای زید داشته باشد مثلاً در فرض برّ به والدینش شاید ملاکش چیز دیگری باشد و لذا از قاعده واحد انحصاریت استفاده نمی شود .

تقریب پنجم:

تقریبی است که برخی آن را به صاحب فصول(رحمه الله)نسبت داده اند و در کفایه هم آمده است((۱)) که بهتر از دو تقریب گذشته است

اطلاق قضیه شرطیه:

بدین صورت است که ما نمی خواهیم از اطلاق احوالی شرط و یا قانون واحد استفاده کنیم بلکه می خواهیم به اطلاق خود قضیه شرطیه تمسک کنیم و انحصاریت سبب را استفاده نماییم زیرا که قضیه شرطیه دال بر استلزام شرط برای جزاء است که امر اول بود و این لزوم هم به نحو ترتب و علیت است که این امر دوم بود

اثبات انحصاریت:

امر سوم که اثبات انحصاریت است را این گونه اثبات می کنیم که مقتضای اطلاق در جمله شرط آن است که هم شرط سبب تام و مستقل است نه جزء سبب و هم عدل و بدیل ندارد زیرا که اگر جزء دیگر لازم بود باید آن را با «واو» عطف می کرد و می گفت پس سکوت از ذکر جزء دیگر که از آن به اطلاق «واوی» تعبیر شده نافی جزء دیگر است و استقلالیت و تمامیت سبب را ثابت می کند و از سکوت از ذکر عدل دیگر که از آن به اطلاق «أوئی» تعبیر شده است انحصاریت فهمیده می شود پس همان گونه که استقلالیت سببیت و علیت تامه شرط با اطلاق «واوی» اثبات می شود انحصاریت و عدم وجود عدل دیگری هم با اطلاق «أوئی» استفاده می شود زیرا که اگر سبب دیگری هم بود باید می گفت که (ان جاء زید او - مثلاً - اکرم الوالدین فاکرمه) و این که ساکت شده است

ص: ۴۵۱

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۱۹۶.

نتیجه:

پس معلوم می شود که عدل هم ندارد بنابراین اطلاق شرط هم سببیت و علیت تامه و هم انحصاریت و بلابدیل بودن را ثابت کرده است یکی را با اطلاق «واوی» و دیگری را باطلاق «اوئی» و لازمه اش مفهوم به نحو سالبه کلیه است زیرا که اگر سبب دیگری هم باشد خلاف این اطلاق «اوئی» است

اشکالات مرحوم میرزا(رحمه الله):

این تقریب را مرحوم میرزا(رحمه الله)((۱)) نقل می کند و دو اشکال بر آن وارد می کند.

اشکال اول:

یک اشکال این است که باید اجرای مقدمات حکمت و اطلاق درمجعول شرعی باشد و سببیت و علیت، مجعول شرعی نیست بلکه حکم عقلی متنزع از مجعول شرعی است .

اشکال دوم:

اشکال دیگر - که مهم است - این است که این جا فرض کنیم که مجعول شرعی همین سببیت و استناد جزاء به شرط باشد این علیت و سببیت شرط برای جزائ چه منحصره باشد و چه غیر منحصره سببیتش یک نوع سببیت است و تغییر و یا تقییدی بر نمی دارد یعنی شرط، چه یک سبب منحصر باشد و چه سبب غیر منحصر این سببیتی که برایش جعل شده است صادق است و فرقی نمی کند و تقیید و تضییقی پیدا نمی کند تا بتوانیم با اطلاق آن را نفی کنیم لهذا از این که (أو) را در مقام اثبات نیاورده است چیزی کشف نمی شود چون سببیت دیگری ربطی به این سببیت ندارد پس اجزای اطلاق «اوئی» در سببیت صحیح نیست .

۱- اجود التقریرات، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۱، ص۴۱۹.

بررسی اشکالات:

اشکال دوم ایشان درست است و روشن است ولی اشکال اول ایشان اضافی است چون جریان اطلاق، مخصوص به جعل انشایی و مجعولات شرعی نیست و در جملات خبری هم جاری است مگر این که مقصودشان این باشد که مجعول سببیت نیست و حکم است ولی اگر از جمله شرطیه سببیت استفاده شد اطلاق در آن هم جاری می شود و از اطلاق سببیت اطلاق منشأ آن که جعل شرعی است هم استفاده می شود.

تقریب ششم:

اطلاق مرحوم میرزا(رحمه الله):

که با آن مفهوم را ثابت کرده است و آن اطلاق در نفس تقیید مجعول شرعی به شرط است و فرموده است

شرط، قوام موضوع حکم:

- مثلاً وجوب اکرام - است و تکوینا موضوع مقید به آن قید است که اگر آن قید برود وجوب عقلا نمی تواند اطلاق داشته باشد مثل جمل شرطیه ای که مسوق برای بیان موضوع است مثل (ان رزقت ولداً فاختنه) یا - (ان بقی زید و لم یمت فأکرمه) در این صورت حکم و جزاء اصلاً اطلاقی ندارد تا این که بگوئیم مولا- می خواهد آن را قید بزنند و این روشن است یعنی قضایای شرطیه که شرطش محقق موضوعش است مفهوم ندارد و ایشان می گوید قضایای وصفیه و لقبیه نیز همیشه این گونه هستند مانند اکرم العالم العادل که قید عادل قید موضوع حکم و محقق آن است .

شرط، قوام موضوع حکم نباشد:

و بدون آن هم حکم با موضوعش تام بود مثل مجیء زید که زید بدون مجیء هم وجوب اکرامش معقول و تام است و اگر نبود حکم مطلق بود ولیکن شارع می خواهد این اطلاق را مقید کند به نحوی که اگر شرط نمی کرد (اکرم زیدا) مطلق بود در این صورت وقتی اینچنین شرطی را که خارج از قوام و موضوع حکم است قید جمله حکمیه قرار می دهد معنایش این است در صدد است که جعل خود را مقید و محدود کند و وقتی محدود شد در نفس این تقیید، اطلاق جاری می کنیم و می گوئیم وقتی مقیدش کرده چون که این تقیید در قضایای مجعوله کار خود مولا در مقام جعل است به همان گونه که در مقام اثبات آمده است مقام ثبوت آن هم همین گونه است

اطلاق «واوی»:

و تغییری نـدارد یعنی جزء و شـرط دیگری لازم نیست و الا باید آن را هم ولو با عطف به «واو» ذکر می کرد و از این اسـتفاده می شود که مجیء زید تمام العله است

اطلاق «اوئی»:

را هم در این تقیید جاری می کنیم که اگر حکم ثبوتاً مقید به خصوص این قید نبود بلکه قید جامع ولو احدهما بود باید آن را ولـو بـا ذکر (او) بیـان می کرد چـون در مقـام بیـان کیفیت قیـد حکم است و آنچه که قیـد است ثبوتـاً جـامع احـدهما است نه خصوص مجیء پس اگر آن را ذکر نکرد کشف می شود که قید در عالم اثبات است بنابراین وجود عدل و سـبب دیگری هم نفی می شود

شاهد بر اطلاق «اوئی»:

و این اطلاـق لفظی نسبت به جمله جزاء و اطلاـق حکم است که جـاری می شـود نه در جمله شـرط و سـببیت آن، سـپس می فرمایـد این اطلاـق (اوئی) در حکم نظیر اطلاـق «اوئی» است که ما در متعلق امر برای اثبات تعیینیت امر جاری می کنیم که در بحث دوران امر بین امر تعیینی و تخییری است که بـا اطلاـق «اوئی» نفی می کنیم تخییری بـودن امر را و می گوییم اگر تعیینی نبود و تخییری بود بایـد احـدهما و یـا هـذا او ذاک متعلق امر می شـد در این جا هم همین گونه است و بایـد بین عالم ثبوت و اثبات تطابق باشـد و اگر در عالم ثبوت خصوص این قید نبود و احدهما قید بود مولا باید آن را اثباتاً می گفت و حال که اثباتاً نگفته معلوم می شود که ثبوتاً هم نیست

ص: ۴۵۴

نتیجه:

بعد می گوید اشکالی که به صاحب فصول(رحمه الله) در اینجا نیست چون نمی خواهیم در سببیت شرط اطلاق جاری کنیم تا گفته شود منحصره و غیر منحصره یک شکل سببیت است بلکه اطلاق را در جمله حکمیه و قیود حکم که مجعول شرعی است جاری می کنیم و اثبات نحوه ثبوتی تقیید شرعی را از مقام اثبات آن کشف می کنیم.

وجوب و عدم وجوب حج در صورت نیاز به تحم ضرری مضاعف ۹۴/۰۱/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب و عدم وجوب حج در صورت نیاز به تحم ضرری مضاعف

(مسأله ۷ إذا كان من شأنه ركوب المحمل أو الكنيسه و لم يوجد سقط الوجوب و لو وجد و لم يوجد شريک للشق الآخر فإن لم يتمكن من أجره الشقين سقط أيضا و إن تمكن فالظاهر الوجوب لصدق الاستطاعه فلا وجه لما عن العلامه)((۱))

تبیین مسئله:

مرحوم سید(رحمه الله)در این مسئله به سه فرع اشاره می کند.

فرع اول:

می فرماید اگر شان این شخص از محترمین بوده و مالک زاد و راحله هم است ولی هودجی در کار نبود تا با آن به حج برود و مرکب لخت و عریانی موجود بود که خلاف شانش است و از نظر استطاعت مالی مالك اجرت مناسب با شانش نیز است ولی محمل مذکور موجود نیست این جا هم می فرماید سقط الوجوب.

اشکال:

این حکم عین آنچه که در مسئله ۵ گذشت می باشد و در آنجا هم اشکال کردیم و بعینه آن اشکال در این جا هم جاری است و عرض کردیم از روایات و ادله حج استفاده کردیم که استطاعت شانی در وجوب حج شرط نیست و این مطلب در اینجا هم همین گونه است.

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۶۶، ط.ج.

صورتی که در آن فرمایش سید صحیح خواهد بود:

مگر این که به گونه ای باشد که مستلزم مفسده مهمی و ذلت و مهانتی باشد که علم داریم شارع به آن راضی نیست و به یکی

از این دو نحو وجوب ساقط می شود نه به مجرد عدم مناسبت با شأن شخص.

فرع دوم:

(و لو وجد و لم یوجد شریک للشق الآخر فإن لم یتمکن من أجره الشقین سقط أیضا) ((۱)) می فرماید اگر لازم باشد که کل محمل و مرکب را اجاره کند زیرا که مسافر دیگری در کار نیست و هزینه هر دو را ندارد و به اندازه هزینه خودش استطاعت مالی دارد در اینجا وجوب ساقط است.

این مطلب صحیح بوده و علی القاعده است که استطاعت مالیش به اندازه کل مرکب نیست و مرکب هم مثلاـ با یک نفر حرکت نمی کند قهرا در اینجا فاقد استطاعت مالی است .

فرع سوم:

آن است که هزینه هر دو را داشته باشد و می فرماید که حج واجب می شود و باید هزینه کل مرکب را بدهد (و إن تمکن فالظاهر الوجوب لصدق الاستطاعه فلا وجه لما عن العلامه من التوقف فیه لأن بذل المال له خسران لا مقابل له نعم لو کان بذله مجحفا و مضرا بحاله لم یجب کما هو الحال فی شراء ماء الوضوء) ((۲)) و می فرماید مرحوم علامه(رحمه الله)((۳)) این مسئله را ذکر کرده است و در حکم آن توقف و تامل داشته است.

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۶۶، ط.ج.

۲- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۶۷-۳۶۶، ط.ج.

۳- تذکره الفقهاء، العلامه الحلی، ج۷، ص۵۲.

استدلال مرحوم علامه:

ایشان اینگونه استدلال نموده است (لأن بذل المال له خسران لا مقابل له) یعنی پرداخت پول شق دیگر مرکب در قبالش چیزی نصیبش نمی شود و این جا هم صدق ضرر می کند چون ما بازاء برایش ندارد بر خلاف هزینه شقی که نسبت به خودش است و از آن استفاده می کند و با آن حج می رود پس به این مقدار ضرری نیست اما پول اضافی که در مقابل شق دوم محمل می دهد ضرر است بنابراین قاعده لاضرر وجوب آن را رفع می کند.

جواب استدلال مرحوم علامه:

جواب این بیان این است که آن پولی را که می دهد برای آن شقی که می خواهد سوار بشود آن هم ضرر هست چون برای خودش نمی خواهد سوار شود بلکه برای امتثال فرمان شارع و امتثال حج آن پول را هزینه می کند و در این پرداخت هم نفع شخصی ندارد و اما نفع شرعی که حج است نسبت به هزینه هر دو شق صادق است فلذا مرحوم ماتن(رحمه الله)می فرماید استطاعت در این جا هم صادق است و وجوب حج ثابت است و واجب است.

استثناء:

بله، اگر پرداخت این هزینه زاید، به نحوی باشد که موجب حرج و اجحاف باشد و آن ضرر بقدری سنگین است که مضر به حالش است که بعد آن را تفسیر می کند به حرجی بودن در این صورت از باب قاعده لاحرج وجوب حج ساقط می شود.

نتیجه فرع سوم:

حاصل فرع سوم این است که جایی که هزینه سفر این شخص بیش از متعارف بشود که هزینه ای اضافی در کار باشد که باید اتفاقاً متحمل شود آیا این ضرر اضافی موجب رفع وجوب حج می شود یا خیر که مرحوم علامه(رحمه الله) در آن توقف کرده است و بعضی از بزرگان هم در این جا فرموده اند که حق با مرحوم علامه(رحمه الله)است و قاعده لا ضرر رافع وجوب حج است.

ص: ۴۵۷

مبنای قول علامه و علمای هم عقیده با ایشان:

مبنای قول به عدم وجوب مشخص است و آن تمسک به قاعده لاضرر است و این قاعده حاکم بر وجوبات اولیه است واطلاقات آن را قید می زند و با آن قاعده می توانیم خیار غبن و امثال آن را اثبات کنیم و در نفی وجوب هم در موارد مختلفی به این قاعده تمسک می کنیم.

مبنای قول مروحوم سید و مشهور:

و وجه قول به و جوب حج که ماتن و مشهور به آن فتوی داده اند نکته ای است که گفته شد که قاعده لاضرر درست است که حاکم بر احکام اولیه است ولی حاکم بر اطلاقات ادله احکام اولیه است اما حکمی که اصلش ضرری است مثل وجوب خمس و زکات که اصلش، دادن مال است، نسبت به این احکام قاعده لاضرر جاری نیست بلکه بر عکس است و دلیل این احکام مقید و مخصص قاعده لاضرر است و این جا هم فریضه حج اصلش مقتضی ضرر و تحمل هزینه و ضرر آن است و این یک بیان فنی برای مدعای مرحوم سید(رحمه الله)و مشهور است که فرمایش ایشان را قبول کرده اند.

نظر مرحوم آیت الله خویی:

بعضی از اعلامی که حاشیه زده اند( ) و گفته اند حق با مرحوم علامه(رحمه الله) است از این بیان پاسخ داده اند و بیانی فنی را نقل کرده اند و فرموده اند درست است احکامی که اصلش ضرری است مثل زکات و خمس مجرای قاعده نیستند ولی این مطلب نسبت به ضرری است که مقتضای طبع آن احکام می باشد اما یک ضرری که زائد بر مقتضای طبع و متعارف آن حکم باشد و ضرر مضاعف است این ضرر مصداق دیگری برای قاعده لاضرر است و این ضرر اضافی مصداق جدیدی است از ضرر که اطلاق دلیل وجوب حج بر مستطیع آن را هم می گیرد ولیکن این مورد اطلاقی در دلیل وجوب حج و استطاعت است و ما این اطلاق دلیل وجوب حج را با قاعده لاضرر رفع می کنیم و فرض بر این است که قاعده لاضرر بر اطلاقات ادله اولیه حاکم است.

ص: ۴۵۸

نکته ای در رابطه با نظر مرحوم آیت الله خویی:

این بیـان بـا وجود وجـاهت و فتّتی که دارد تمامیتش مبتنی بر این نکته است که ببینیم ملاک و مبنای تقـدیم ادله احکامی که طبع و اصلشان ضرری است بر قاعده لاضرر چیست ؟

مبنای اول:

یک مبنا این است که از تعبیرات برخی فهمیـده می شود که اگر بخواهیم قاعـده لاضـرر را بر این احکام مقدم کنیم لازمه اش الغا این احکام است و این حکم لغو می شود چون دیگر موردی برایشان پیدا نمی شود و این احکام نمی شود که لغو باشـند و به نکته لزوم عدم لغویت می گوییم که این احکام مقدم بر قاعده است و میزان در آنها لزوم لغویت است پس هر جا لغویت از تقـدیم قاعـده ثانویه بر یک اطلاق دلیل حکمی لازم آمـد نمی توانیم آن حکم را رفع کنیم و قاعده لاضـرر اطلاقات را به هم می زنـد نه این که بخواهـد اصل حکمی را بردارد و اگر مبنا این باشـد کلام و بیان ایشان وجاهت دارد و مقداری از ضـرر که طبع وجـوب حـج اقتضـای آن را دارد قابـل رفع نیست به همـان نکته لغویت ولی هرچی بیش از این مقـدار شـد اطلاـق دلیل وجوب است نه اصـلش و قاعـده بر اطلاقات ادله اولیه حاکم است و طبق این مبنا می گوییم در این جا اصل وجوب حـج یک مقـدار متعارف ضـرری است که به قاعـده لاضـرر قابل رفع نیست و الا وجوب حج لغو می شود ولی جایی که هزینه مضاعفی پیدا شد که ضرر اضافی بر مقدار طبع حکم است قاعده لاضرر شامل آن می شود بنابر این وجوب ساقط می شود.

ص: ۴۵۹

مبنای دوم:

مبنای دیگر این است که میزان تقدیم احکام ضرری بر قاعده، اخصیت ادله آنها است یعنی جایی که حکمی اصلش ضرری بود دلیل این حکم ضرری نسبتش با قاعده لاضرر نسبت عموم و خصوص مطلق می شود و دلیل این حکم اخص از دلیل قاعده است چون همه مواردش ضرری است و مشمول قاعده است فلذا دلیل حکم اخص از دلیل قاعده لاضرر می شود و اطلاق اخص حتی بر دلیل حاکم مقدم است و جمع عرفیش تخصیص است طبق این مبنا حق با فتوای ماتن و مشهور است و صحیح هم همین مبنا است .

منظور از لغویت:

این که گفته می شود در مواردی که شمول قاعده موجب لغویت می شود قاعده جاری نمی شود نکته آن این نیست که عنوان لغویت جمع عرفی است بلکه لزوم لغویت محقق همان اخصیت آن دلیل است چون گفته می شود دلیلی که از تقدیم دلیل دیگر برای آن لغویت لازم می آید به حکم اخص است عرفاً و اخصیّت قرینه است گرچه نسبت میان آنها بالدقه عموم من وجه باشد و لغویت خودش وجه جمع عرفی جدید نیست بلکه برگشت به نکته اخصیت است ولذا گفته می شود که اطلاق اخص مقدم است بر اطلاق اعم و در مانحن فیه اطلاق وجوب حج در ضرر کم و یا زیاد هر دو اطلاق اخص است که ضمن مجموعه اطلاقاتی است که همه مشمول قاعده لاضرر بوده و اخص از آن است و هیچ فرقی بین این اطلاق و اطلاق ضرر دیگری که کمتر است نیست و همه موارد وجوب حج مشمول قاعده لاضرر است و اطلاق اخص هم مقدم می شود.

نکته:

بله، اگر کسی بگوید دلیل قاعده فی نفسه شامل ضرری که مقتضای طبع حکم شرعی است نمی شود و تنها ضرری که مقتضای اطلاق دلیلی باشد را شامل است این بیان صحیح خواهد بود لیکن این مطلب واضح البطلان است

نتیجه:

حاصل این که لغویت وجه، جمع عرفی مستقلی نیست بلکه برگشت به نکته اخصیت است و اطلاق أخص مقدم بر اطلاق أعم است هم اصلش و هم اطلاقش مقدم است بنابراین اگر این مبنای دوم را معیار قرار دادیم در تقدیم این قبیل احکام اولیه مثل وجوب خمس، زکات و حج در این صورت حق با مرحوم سید(رحمه الله) و مشهور می شود مگر این که موجب اجحاف و حرج باشد که وجوب از باب قاعده لاحرج رفع می شود.

اشکالی که بر مبنای اول:

البته طبق مبنای دیگر برخی از نقوض را هم باید ملتزم شد؟ اگر کسی اتفاقاً دور از مکه شد به نحو غیر متعارفی مثلاً به قطب رفت که سکونت در آنجا متعارف نیست ولی استطاعت مالی دارد و می تواند به مکه برود مثلاً در آنجا گنجی پیدا کرد که اگر بخواهد به حج برود باید ده برابر هزینه ای که از محل خودش به حج می رفته خرج کند، آیا وجوب حج از چنین شخصی ساقط می شود؟ بعید است کسی ملتزم به این نقض و امثال آن شود.

آیا می توان حکم عدم سقوط وجوب وضو را به حج نیز تسری داد ۹۴/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:تقریب محقق خویی(رحمه الله)

ص: ۴۶۱

تقریب هفتم:

این تقریب بیانی است که مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) در محاضرات دارد ایشان در دراسات((۱)) تقریب ششم - یعنی تقریب مرحوم میرزا(رحمه الله) - را قبول کرده است اما در محاضرات((۲)) آن را رد نموده که گذشت و بیان دیگری برای مفهوم دارند و کلامشان مشتمل بر دو بخش است.

بخش اول:

اینکه طبق مبنای مشهور در وضع - که مسلک اعتبار است - الفاظ وضع شده اند برای ذات معانی تصوریه و مدلول وضعی تصوری می شود معنای وضعی جمله خبریه ثبوت نسبت بین موضوع و محمول خواهد بود و در جمله انشائیه هم نسبت ارسالیه

یا ایجاد المعنی باللفظ و امثال آن است ایشان، می فرماید طبق این مبنا از جمله شـرطیه مفهوم استفاده نمی شود زیرا باید علیت انحصاریه شـرط برای جزاء ثابت شود و تقریباتی که برای این مطلب بود همگی رد شد و گفته شد جمله شـرطیه نه برای علیت وضع شـده است و نه برای انحصاریت علیت و با اطلاق هم قابل اثبات نمی باشـد این یک بخش کلام ایشان است که قبلا هم به آن اشاره کردیم.

بخش دوم:

این است که ایشان می فرمایـد طبق مبنای تعهـد - که قصـد اخبار در جمله حملیه و قصـد انشاء در جمله انشائیه معنای وضـعی است و حقیقت وضع تعهـد واضع است که هر وقت جمله خبریه را آورد قصـد اخبـار بکنـد و یا هر وقت جمله انشائیه را آورد قصد اعتبار و ابراز آن اعتبار را بنماید و این دو مدلول معنای تصدیقی خواهد بود - طبق این مبنی که مختار ایشان هم است ما مفهوم را از جمله شرطیه استفاده می کنیم .

۱- دراسات فی علم الاصول، السید علی الهاشمی الشاهرودی، ج۲، ص۱۹۷.

۲- محاضرات فی اصول الفقه،سید ابوالقاسم الخویی(محمّد إسحاق الفیّاض) ج۴، ص۲۰۵.

البته تعبیرات ایشان در این جا تشویش دارد

۱)جمله شرطیه خبریه:

ولی محصلش این است که در جمله شرطیه جائی که شرط محقق جزاء است خارج از بحث است چه جمله خبری باشد و چه انشائی زیرا که انتفاء جزاء در آنجا عقلی است مثل (ان رزقت ولداً فاختنه) اما جائی که شرط موضوع جزا نیست مستقل از موضوع جزا است در این موارد در جمله شرطیه خبریه چون مدلول وضعی جمله جزاء قصد حکایت و اخبار است نه نسبت واقعی ثبوت محمول جزاء برای موضوعش، مفاد جمله خبریه اخبار و قصد حکایت می شود که بر شرط معلق شده است مثلاً در جمله شرطیه خبریه اینگونه گفته شود (اگر زید این غذا را بخورد می میرد) اینجا اخبار می دهد و قصد حکایت دارد از مردن زید و این مدلول وضعی است نه آن نسبت واقعی موت زید و اخبار از آن مدلول وضعی است و این معلق ودر تقدیر شرط است که اگر آن شرط نباشد آن اخبار نیست و این هم انتفائش لازم بیّن است پس نفی می کند اخبار را در صورتی که شرط نباشد و این همان مفهوم و سالبه کلیه است.

صدق و کذب جملیه شرطیه:

سپس می گوید که البته صدق این قضیه شرطیه و کذبش به صدق طرفینش نیست بلکه به صدق تلازم است و هر جا این تلازم بود صادق است و متکلم قصد حکایت از تلازم را دارد.

جمله شرطیه انشائیه:

بعد در جمله انشائیه هم می فرماید اگر شرطش محقق موضوع است که خارج از بحث است اما جائی که محقق موضوع نباشد مدلول جمله انشائی در جزاء اعتبار فعل بر ذمه مکلف و ابراز آن است یعنی هر وقت که این جمله را آورد این اعتبار را دارد و به این تعهد کرده است و چون که آن اعتبار را در فرض آن شرط و بنابر آن نموده است پس اگر شرط نباشد این اعتبار مطلق است ولی اگر شرط باشد می گوید من این اعتبار را در این تقدیر انجام می دهم پس اگر شرط باشد اعتبار هست و این منطوق است و لازم بیّنش آن است که اگر نباشد اعتبار فعل بر ذمه مکلف نیست و این همان انتفاء به نحو سالبه کلیه است.

ص: ۴۶۳

جمله وصفیه:

سپس می فرماید در جمله وصفیه این گونه نیست و اعتبار را بر موضوع مقید کرده است و این بیش از این دلالت ندارد که بر موضوع مطلق این اعتبار نیست چنانکه خواهد آمد اما در جمله شرطیه اعتبار خودش را بر شرط معلق و متوقف کرده است پس وقتی معلق علیه موجود نیست اعتبار معلق هم وجود ندارد و این همان سالبه کلیه است که مفهوم است و این لازم بین دلالت وضعی است و اطلاقی نیست و لذا ایشان بحث از اطلاق را هم پیش نمی کشد .

اشکالات بر تقریب هفتم:

این بیان خیلی مشوش است و اشکالات متعددی دارد.

اشکال اول:

اصل ربط دادن این بحث به بحث وضع - بخش اول کلام ایشان که آیا اعتبار اللفظ بر معنی است و مدلول وضعی تصوری است و یا وضع تعهد است و قصد اخبار و انشاء است و مدلول وضعی تصدیقی و کشف تعهدی است - همان طور که در صدر این بحث گفتیم درست نیست و بحث مفهوم داشتن جمله شرطی یا وضعی ربطی به آن بحث ندارد و حقیقت وضع هر چه باشد و دلالت تصوری باشد یا دلالت تصدیقی در هر صورت بحث حقیقت وضع ربطی به مفهوم داشتن جمله شرطیه ندارد و اگر جمله شرطیه استفاده شود که جامع یا سنخ حکم بر شرط معلق است و یا شرط علت انحصاری آن است چه حقیقت وضع اعتبار باشد و نتیجه اش این باشد که مدلول وضعی، مدلول تصوری باشد و چه وضع تعهد باشد و نتیجه اش این باشد که مدلول وضعی تصدیقی است جمله شرطیه مفهوم دارد و اگر از جمله شرطیه مجرد استلزام و نسبت ایجادیه شرط برای جمله جزاء استفاده شود مفهوم ندارد باز هم چه همین مدلول تصوری نسبت ایجادی معنای موضوع له باشد و چه قصد حکایت از آن با اعتبار آن که مدلول تصدیقی و تعهدی است.

اشکال دوم :

این که گفته شد بنابر تعهد قصد حکایت و اخبار، مدلول جمله اخباری جزا است و اگر معلق بر شرط شد مفهوم دارد این مطلب هم دارای ایرادات روشنی است زیرا که:

اولاً:

قصد اخبار که مدلول تصدیقی است امر تنجیزی و فعلی است چونکه وجود حقیقی تصدیقی است و وجود قابل تعلیق نیست و روشن است که قصد اخبار و عمل اخبار بر شرط معلق نیست یعنی این گونه نیست که وقتی زید بیاید در آن وقت می خواهد اخبار بدهد بلکه همین الان با خود شرطیت اخبار می دهد و قصد حکایت دارد پس قطعا همین الان اخبار می دهد و مخبر به که همان نسبت تصوری در جزاء است تعلیقی است و قصد حکایت و اخبار به قضیه شرطیه - کبری - تعلق گرفته است یعنی اخبار به ملازمه است

تهافت در کلام محقق خویی(رحمه الله):

عجیب این است که ایشان همین تعبیر را هم برای صدق قضیه آورده است و گفته است که چه طرفین باشند و چه نباشند و مدلول جزا محقق نشده باشد قضیه شرطیه صادق است و قصد حکایت متعلق به ملازمه است. پس اولاً این جا یک تهافتی شده است از یک طرف می گوئید چون اخبار از جزاء معلق است بر تقدیر شرط پس اگر شرط منتفی شود اخبار منتفی شده است و این مفهوم است و از طرف می گوئید قصد اخبار از ملازمه را دارد که این صورت پس اخبار و مخبربه معلق نیست پس معلق بر شرط همان نسبت واقعی جزاء شد که مشهور گفته اند و شما گفتید که استفاده مفهوم از آن مبتنی بر این نکته است که شرط علت انحصاری آن باشد و آن را هم که گفتید ثابت نیست پس از کجا مفهوم را بفهمیم؟ اگر اخبار از ملازمه است نه از جمله جزاء و این اخبار از ملازمه فعلی است و بر شرط معلق نیست، پس آنچه که معلق بر شرط شد مدلول تصوری جزا است و آن هم تا انحصاریت شرط ثابت نشود مفهوم ندارد و آنچه که مدلول تصدیقی وضعی است اخبار از ملازمه است که آن هم معلق بر شرط نیست پس چگونه انتفاء اخبار ثابت می شود.

ثانیاً:

اگر اخبار هم بشود، معلق بشود این هم عجیب است که گفته شود در این صورت مفهوم و سالبه کلیه استفاده می شود زیرا که اگر این را هم بگوئیم چگونه مفهوم درست می شود معنایش این است که اگر شرط نباشد این اخبار و قصد حکایت نیست نه این که مخبر به که نسبت واقعی خبریه است نیست یعنی اگر مدلول تصدیقی تعهدی که قصد حکایت و اخبار است معلق باشد بر شرط لازمه اش انتفا اخبار است نه مخبر به و وقتی مفهوم استفاده می شود که مخبر به عند انتفا شرط منتفی شود نه قصد حکایت و اخبار و مخبربه هم نسبت واقعی بین شرط و جزا است یعنی اگر موت زید معلق بر شرط شد و شرط هم علت انحصاری شد یا از اطلاق تعلیق و تقیید به شرط انحصاریت فهمیده شد سالبه کلیه فهمیده می شود أما تعلیق قصد حکایت که شخص اخبار جزئی است بر شرط مفهومش انتفای شخصی این اخبار است نه انتفای اخبار دیگری و یا انتفای مخبربه و این واضح است.

ثالثاً:

ایشان در جمله شرطیه انشائیه هم همین را می گوید که مدلول جمله انشائی ایجاد المعنی نیست بلکه ابراز اعتبار نفسانی است و جمله انشائی وضع شده برای ابراز این اعتبار نفسانی که امر تصدیقی در نفس است و این اعتبار را جمله انشائی ابراز می کند و این اعتبار مبرز مدلول وضعی بنابر مسلک تعهد است و می فرماید وقتی اعتبارش را مقید و معلق کند بر تقدیر شرط مدلول مطابقی جمله شرطیت وجود آن اعتبار در تقدیر شرط است و مدلول التزامی بیّن آن انتفای اعتبار عند انتفاء آن شرط است که همان مفهوم است و لازم بیّن وضعی است

ص: ۴۶۶

اشکالات به جمله شرطیه انشائیه:

- اینها تعبیرات تقریرات ایشان است - حال در این جا نیز مجدداً اشکالات وارد می شود که :

اعتبار، امر وجودی وفعلی است:

که با این جمله شرطیه ابرازش کرده است نه این که بعد از مجیء زید اعتبار خواهد کرد و وجود تصدیقی نمی تواند معلق باشد بلکه یا هست و یا نیست پس باید تعلیق در معتبر و مدلول تصوری باشد نه تصدیقی که همان مدلول وضعی تصوری بنابر مسلک مشهور است و گفتید تعلیق آن تا انحصاریت ثابت نشود مفهوم ندارد.

معانی موضوع له جزئی است:

فرض کنیم که اعتبار معلق است بر شرط چون امر تصدیقی شخص این اعتبار است این مدلول تصدیقی اگر بر شرط معلق باشد انتفا شرط موجب انتفا شخص این اعتبار می شود نه اعتبارات دیگر پس شاید اعتبار دیگری غیر از این اعتبار برای وجوب اکرام زید باشد .

به عبارت دیگر از لوازم مسلک تعهد این است که معانی موضوع له جمله خبری یا انشائی همیشه جزئی و وجود تصدیقی باشند که نه در آنها تعلیق معقول است و نه اگر هم معقول باشد انتفاء معلق علیه موجب مفهوم به نحو سالبه کلیه می شود بلکه موجب انتفای شخص آن اعتبار یا قصد حکایت می شود که سالبه جزئیه است نه انتفای هر اعتبار دیگری و این در صورتی است که تعلیق در خود اعتبار حکم باشد

اگر اعتبار به جمله کبری تعلق بگیرد:

نه به جزا و مقصود شما این باشد پس دیگر تعلیقی در اعتبار مبرز که مدلول وضعی بنابر تعهد است نیست و همان نسبت ارسالیه تصوریه در جزاء معلق است نه اعتبارش بلکه معتبرش معلق است بر شرط در این صورت این می شود همان حرف مشهور و شما گفتید ربط دادن مدلول تصوری جزاء به شرط برای مفهوم به نحو سالبه کلیه فائده ندارد و تا انحصاریت شرط را برای آن استفاده نکنیم مفهوم استفاده نمی شود و از مجرد تقیید آن به شرط و یا اطلاق «اوئی» نمی توان مفهوم و سالبه کلیه استفاده کرد و بر آن نقض به جمله وصفیه و قیود کردید و گفتید که همین تقیید در جمله وصفیه هم هست ولی مفهوم ندارد و لذا باید علیت و انحصاریت شرط استفاده شود که نمی شود .

اشکال به جمله وصفیه :

ایشان در ذیل کلام که متوجه نقض به جمله وصفیه شده اند مفهوم توقف و تعلیق را در شرطیه آورده اند چون دیده اند که مبنای تعهد و مقید بودن اعتبار به قیود آن در جمله وصفیه هم هست ولی آن جا مفهوم نیست فرموده اند که جمله شرطیه دلالت بر توقف و تعلیق حکم در جزاء بر شرط دارد و از این تعلیق و توقف سالبه کلیه استفاده می شود و اما از تقیید به قید در جمله وصفیه تنها سالبه جزئیه استفاده می شود که مفهوم نیست.این مطلب که در ذیل و آخر بیان ایشان در محاضرات آمده است نه کافی است و نه صحیح است;

دلیل عدم صحت:

زیرا که تعلیق و توقف شخص حکم و اعتباری که در جزاء بر شرط شده است موجب انتفاء شخص این وجوب است عند انتفاء شرط نه انتفاء شخص وجوب دیگری با شرط دیگری ولذا باید بر این اضافه شود که سنخ حکم متوقف و معلق بر شرط است و اطلاق در این تعلیق جاری شود و یا علت انحصاری آن شرط برای سنخ حکم ثابت شود که اینها در بیان ایشان نیامده بلکه خلاف آن آمده است که مفهوم را مدلول التزامی بیّن وضعی دانسته است در صورتی که با توجه به اضافات لازم نه مدلول التزامی بین بوده و نه مدلول وضعی بلکه از اطلاق به معنای سنخ حکم در جزاء و اطلاق توقف و تعلیق مفهوم استفاده می شود که مدلول وضعی نیست.

صحیح نیست:

به جهت این که مفهوم توقف یا تعلیق از ادوات شرط و یا هیئت شرطیه استفاده نمی شود و این مثل مبنای اول است که بگوئید جمله شرطیه وضع شده است برای سببیت و آن هم سببیت منحصره در حالی که خیلی از جاها جمله شرطیه به کار می رود و سببیتی اصلاً نیست تا چه رسد به سببیت انحصاری و تعلیق هم همین گونه است و خیلی از جاها جمله شرطیه هست ولی تعلیقی میان جزاء و شرط نیست بله، اگر مفهوم تعلیق در مدلول شرطیه اضافه شود و معلق هم سنخ حکم باشد و در آن اطلاق جاری شود مفهوم ثابت می شود ولی این ها اموری است که خود شما آنها را درگذشته در ردّ تقریبات دیگران انکار کردید و نفی کردید که جمله شرطیه برای این چنین معانی وضع شده باشد و تنها برای استلزام وضع شده است.

نتیجه:

از آنچه گذشت معلوم می شود که عمده بحث در این است که ادوات شرط یا جمله شرطیه چه خبریه باشد و چه انشائیه، برای چه معنایی وضع شده است و نسبتی که بین دو جمله تام شرط و جزا در جمله شرطیه برقرار می شود چه نسبتی است و آیا معنای آن نسبت و یا اجرای اطلاق در اطراف آن می شود انتفای جزاء به نحو سالبه کلیه را استفاده کرد یا خیر؟

آیا در استطاعت فقط هزینه رفتن به حج ملاک است یا هزینه برگشت نیز نیاز است: ۹۴/۰۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا در استطاعت فقط هزینه رفتن به حج ملاک است یا هزینه برگشت نیز نیاز است:

ص: ۴۶۹

(مسأله ۹ لا یکفی فی وجوب الحج وجود نفقه الذهاب فقط بل یشترط وجود نفقه العود إلی وطنه إن أراده و إن لم یکن له فیه أهل و لا مسکن مملوک و لو بالإجاره للحرج فی التکلیف بالإقامه فی غیر وطنه المألوف له نعم إذا لم یرد العود أو کان وحیدا لا تعلق له بوطن لم یعتبر وجود نفقه العود لإطلاق الآیه و الأخبار فی کفایه وجود نفقه الذهاب و إذا أراد السکنی فی بلد آخر غیر وطنه لا بد من وجود النفقه إلیه إذا لم یکن أبعد من وطنه و إلا فالظاهر کفایه مقدار العود إلی وطنه)((۱))

مرحوم سید(رحمه الله) در این مسئله متعرض بحث هزینه برگشت از شهری که از آنجا به حج رفته است(رحمه الله) می شود که آیا داشتن هزینه برگشت هم در وجوب حج شرط است یا فقط کافی است که هزینه رفتن را دارا باشد یعنی این که اگر فقط هزینه رفتن را داشته باشد باز هم مستطیع است یا باید مالک هزینه های رفت و برگشت هر دو را باشد.

ایشان این مسئله را سه بخش و سه فرع می کند .

فرع اول :

جایی است که می خواهد به شهر خودش برگردد .

فرع دوم:

مـوردی است که نخواهـد به شـهری که بـوده برگردد مثـل این که کسـی وطنی نـدارد و اهلی نـدارد و تعلقی به وطن خودش ندارد.

فرع سوم:

اینکه بخواهد به جای دیگری برود و از وطن خودش بیرون برود در جای دیگری مستقر شود.

ص: ۴۷۰

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۸۶، ط.ج.

فرع اول:

در این فرع بایستی هزینه برگشت را هم داشته باشد تا مستطیع باشد و اگر ندارد مستطیع نیست که می فرماید (لا یکفی فی وجوب الحج وجود نفقه الذهاب فقط بل یشترط وجود نفقه العود إلی وطنه إن أراده و إن لم یکن له فیه أهل و لا مسکن مملوک و لو بالإجاره) ((۱)) و بعد استدلال می کند و می فرماید (للحرج فی التکلیف بالإقامه فی غیر وطنه المألوف له) یعنی چون تکلیف او به این که بر نگردد به شهر خودش، حرج نوعی و مشقت است پس وجوب ساقط می شود.

در فرع اول از قاعده عسر و حرج استفاده می شود:

از این استدلال معلوم می شود ایشان فرع اول را مقید کرده است به کسی که هزینه برگشت را ندارد و برای وی برنگشتن به وطنش حرجی است زیرا که دلیل را قاعده عسر و حرج بر نفی وجوب گرفته است و این مخصوص به جایی است که نبودن در شهر خودش حرجی باشد.

مواردی که از استدلال مروم سید خارج است:

اما اگر حرجی نبود به جای دیگر هم برود می تواند زندگی کند بدون هیچ مشقتی ولی نمی خواهد در آن جا زندگی کند قهراً از مورد استدلال ایشان خارج می شود و وجوب حج فعلی می شود پس اگر دلیل قاعده نفی حرج باشد این فرع مقید می شود به جایی که برنگشتن به شهرش برایش حرجی باشد .

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۸۶، ط.ج.

دلیل این قول قاعده لا حرج نیست بلکه روایات است:

ولی ظاهر فتاوای فقها اطلاق است و صحیح هم اطلاق است ولذا باید دلیلی غیر از قاعده لاحرج بر این فتوا موجود باشد و این دلیل هم استفاده از روایات شرطیت استطاعت مالی و ملک زاد و راحله است زیرا که ظاهر روایات این است که باید مالک زاد و راحله باشد و هزینه توشه و مرکب رفت و برگشت را هر دو داشته باشد و یا به عبارت دیگر این تعابیر که در روایات آمده است که باید مالک زاد و راحله سفر باشد اشاره به این مطلب است که استطاعت مالی بر سفر و هزینه سفر به حج لازم است و سفر به حج هم در ذهن عرف و متشرعه مرکب است از ذهاب و ایاب و این مجموع سفر به بیت الله است در متفاهم عرفی.

استثناء:

بله اگر کسی در بلدش نمی خواهد برگردد و یا اصلاً وطن ندارد و وطنه معه است سفر حج او همان رفتن به مکه است.

نتیجه:

اما کسی که محلی و وطنی دارد و می خواهد در آنجا هم بماند – هر چند نبودن آنجا هم برایش حرجی نباشد – سفرش رفت و برگشت است و باید هزینه رفت و برگشت را داشته باشد وظهور ادله شرطیت زاد و راحله در همین مطلب است و فهم عرفی از استطاعت السبیل که در آیه و روایات آمده است همین است که اگر نداشت حالا یا همه و یا بخشی از هزینه ها را نداشت مستطیع نیست.

موید:

شاهد و یا مویدی هم در برخی از روایات گذشته آمده است زیرا که در برخی از آنها تعبیر به رجوع به بلد هم آمده است که یکی روایت ابی ربیع است که استطاعت شرعی و زاد و راحله را تشریح کرده است و در نقل مفید(رحمه الله) از این روایت این گونه تعبیر آمده استو

(مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّه مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد عَنِ ابْنِ مَحْبُوب عَنْ خَالِدِ بْنِ جَرِیر عَنْ أَبِی الرَّبِیعِ الشَّامِی قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ وَ لِلَّهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا فَقَالَ مَا یَقُولُ النَّاسُ قَالَ فَقُلْتُ لَهُ الزَّادُ وَ الرَّاحِلَهُ قَالَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)قَدْ سُئِلَ أَبُو جَعْفَر(علیه السلام) عَنْ هَذَا فَقَالَ هَلَکَ النَّاسُ إِذاً لَئِنْ کَانَ مَنْ کَانَ لَهُ زَادٌ وَ رَاحِلَهٌ قَدْرَ مَا یَقُوتُ عِیَالَهُ وَ یَسْتَغْنِی بِهِ عَنِ النَّاسِ یجب علیه ان یحج بذلک ثم برجع فیسال الناس بکفه لقد هلک اذاً...).((۱))

و روایت أعمش (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ فِی الْخِصَالِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّد(علیه السلام) فِی حَدِیثِ شَرَائِعِ الدِّینِ قَالَ: وَ حِجُّ الْبَیْتِ وَاجِبٌ (عَلَی مَنِ) اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا وَ هُوَ الزَّادُ وَ الرَّاحِلَهُ مَعَ صِحَّهِ الْبَدَنِ وَ أَنْ یَکُونَ لِلْإِنْسَانِ مَا یُخَلِّفُهُ عَلَی عِیَالِهِ وَ مَا یَرْجِعُ إِلَیْهِ مِنْ حَجِّه)((۲))

ص: ۴۷۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۳۷، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۹، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۳۸، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب۹، ط آل البیت.

نتیجه:

بنابر این قید حرجی بودن را ما قبول نداریم و فرع اول مطلق است .

فرع دوم:

این است که مکلف نمی خواهد به وطن خودش برگردد; می فرماید کسی که نمی خواهد به وطن خودش برگردد و یا اصلاً وطنی ندارد برای او فقط نفقه رفتن لازم است و همین مقدار کافی در وجوب حج بر او است نه بیش از این و اطلاقات ادله من استطاع الیه سبیلا- این شخص را هم می گیرد می فرماید (نعم إذا لم یرد العود أو کان وحیدا لا تعلق له بوطن لم یعتبر وجود نفقه العود لإطلاق الآیه و الأخبار فی کفایه وجود نفقه الذهاب) ((۱)) یعنی چنین شخصی سفرش همان ذهابش به مکه است و من استطاع الیه سبیلا با داشتن هزینه آن صادق است.

اگر بخواهد به جای دیگری برود که رفتن به آنجا برایش ضروری است باید هزینه آن را داشته باشد:

برخی از محشین یک قیدی هم در این جا زده اند که صحیح است البته عبارت مرحوم سید(رحمه الله)ناظر به آن نیست و آن را نفی نمی کند و آن چنین است که اگر شخصی می خواهد به جای دیگری برود که رفتن به آنجا برایش ضروری است و اگر نرود به حرج می افتاد و هزینه سفر به مکه برای رفتن به آنجا را ندارد و یا بعد از سفر حج مضطر است که به آنجا برود و یا تا زمانی در مکه بماند در این گونه موارد باید آن هزینه اضافی را هم داشته باشد و الا قاعده لا حرج او را می گیرد و وجوب حج ساقط می شود البته این خارج از فرض مرحوم سید(رحمه الله) است.

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۸۶، ط.ج.

فرع سوم:

که مرحوم سید(رحمه الله) (و إذا أراد السكنی فی بلد آخر غیر وطنه لا بد من وجود النفقه إليه إذا لم يكن أبعد من وطنه و إلا فالظاهر كفايه مقدار العود إلى وطنه) ((۱)) یعنی می خواهد در شهر دیگری سکنی گزیند و از شهر خودش منصرف شده است و می خواهد در جایی دیگر اقامت کند هزینه رفتن از مکه و عود به وطنش لازم نیست بلکه لازم است هزینه رفتن به آن جا غیر از وطنش را دارا باشد.

قید فرع سوم:

بعد می فرماید به شرطی که دوریش به اندازه شهر خودش یا کمتر باشد و الا اگر طولانی تر و دورتر از وطن خودش است لازم نیست هزینه بیشتر را دارا باشد و در حقیقت میزان در تحقق استطاعت داشتن اقل النفقتین است به شهر خودش یا به آن شهر دیگر و مقصود از دور بودن هزینه بیشتر است و بعد مسافت معیار نیست و وجه این که میزان اقل النفقتین است.

دلیل این قید:

چون که رفتن به شهر دیگری اراده اضافی از سفر حج است و ربطی به حج ندارد پس این مازاد مربوط به کار خودش است و از لوازم سفر حج او نیست و لذا بیش از اقل النفقتین هزینه و خرج سفر حجش لازم نیست و لذا می فرماید (و إذا أراد السكنی فی بلد آخر غیر وطنه لا بد من وجود النفقه إليه إذا لم يكن أبعد من وطنه و إلا فالظاهر كفايه مقدار العود إلى وطنه) ((۲)) که این همان أقل النفقتین است البته این جا هم حاشیه زده اند که اگر نرفتن به شهر دیگر برایش ضروری و حرجی باشد به نحوی که اگر به حج برود از رفتن به آن شهر می افتد با نداشتن هزینه آن حج بر او واجب نیست.

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۸۶، ط.ج.

۲- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۸۶، ط.ج.

فرع چهارمی نیز قابل تصور است:

فرض دیگری را می شود مطرح کرد و آن صورتی است که شخص دو وطن داشته باشد و یکی از دیگر نسبت به مکه دورتر بوده و هزینه اش بیشتر است در این صورت آیا داشتن هزینه برگشت به محلی که هزینه اش کمتر است در وجوب حج کفایت می کند.

این هم مشمول اطلاقات ادله زاد و راحله است یا خیر؟ بعید نیست تفصیل داده شود میان فرضی که در وطن دورتر باشد و بخواهد به همان جا برگردد در این صورت لازم است هزینه برگشت تا آن جا را داشته باشد و الا حج بر او واجب نمی شود زیرا که سفر او به حج از آن وطن مجموع رفتن و برگشتن به همانجاست و اما اگر نخواهد به آن برگردد و برایش فرقی نمی کند که در وطن دیگرش باشد و یا در وطن نزدیکتر قرار دارد هزینه اضافی برگشت به وطن دورتر لازم نیست و مشمول اطلاقات است مگر اینکه برنگشتن او به وطن دورترش برایش حرجی باشد.

مفهوم موونه در حدوث استطاعت ۹۴/۰۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:تقریب شهید صدر(رحمه الله)

تا این جا هفت تقریب برای مفهوم در جمله شرطیه گذشت که در تمام آنها اشکال شد.

تقریب هشتم:

تقریبی است که مرحوم شهید صدر(رحمه الله) آن را دنبال کرده است((۱)) و سعی نموده که مفهوم شرط را براساس این تقریب توجیه کند ایشان می گوید در ارتباط با ادوات شرط و یا هیئت جمله شرطیه بین مرحوم محقق اصفهانی(رحمه الله)((۲)) و بین مشهور اصولیون اختلاف است

۱- بحوث فی علم الاصول، السید محمود الهاشمی الشاهرودی، ج۳، ص۱۴۹.
۲- نهایه الدرایه، محمّد حسین الأصفهانی، ج۲، ص۴۱۳.

نظر مرحوم اصفهانی در مورد ادوات شرط:

مرحوم اصفهانی(رحمه الله) می گوید که ادوات شرط در لغت وضع شده است از برای این که متلّو خود یعنی جمله شرط را در مورد فرض و تقدیر قرار دهد و جمله جزاء را بر آن تقدیر بیان کند یعنی آن را ایجاد کند اگر انشائی باشد و یا اخبار دهد اگر اخباری باشد و ایشان خواسته است که وضع شرطیه برای لزوم یا دلالت بر آن را رد کند تا چه رسد به دلالت بر ترتب و

علیت و یـا انحصـاریت و می فرمایـد ادوات شـرط برای تقـدیر و فرض است و در لغـات معـادل هم همین گـونه است مثلاً ـ در فارسـی ادات شـرط اگر است که معنایش همان فرض و تقدیر است البته ممکن است از دال دیگری غیر از ادوات شـرط ترتب یـا لزوم و یـا انحصاریت فهمیـده شود مثلا از «فاء» تفریع یا ترتب فهمیـده می شود ولی ترتب هم أعم از زمانی و رتبی و طبعی است .

نظر مشهور در مورد ادوات شرط:

ایشان تفسـیر دیگری را به مشـهور نسـبت می دهد که ادوات شرط دال بر لزوم است و قبلا هم در برخی تقریبات گفته شد که یـک لزوم داریم و یک علیت و یک انحصاریت که علیت و انحصاریت مـدلول وضـعی ادوات شـرط نمی باشـند ولی لزوم از ادوات شـرط اسـتفاده می شود و در مواردی که ارتبـاط و لزومی میان شـرط و جزاء نباشـد مثل (ان کان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق) اسـتعمال مسـتهجن و غلط یا مجاز است. پس در شـرطیه لازم است بین شرط و جزا تلازمی باشد و هیئت و ادوات شرط برای این وضع شده است.

ص: ۴۷۷

مفهوم، طبق تفسیر اول:

که جمله شرطیه، یا هیئت شرطیه و یا ادوات شرط فقط برای فرض گرفتن شرط وضع شده اند تا به جزا حکم شود دیگر ما لزوم را هم بین جزا و شرط استفاده نمی کنیم تا چه رسد به علیت انحصاری و یا انتفاء عند الانتفا یا تعلیق بلکه شرطیه دلالت بر این می کند که متکلم می خواهد در فرض تحقق شرط از جمله جزاء اخبار کند و یا انشا کند یعنی اگر عالم عادل شد من در این فرض وجوب اکرام او را قرار می دهم و این نفی وجود حکم و جعل آن در فرض دیگری نیست بلکه در این تقدیر حکم می کند و ممکن است در تقدیر دیگری هم این حکم را قرار دهد بله اگر جزا مطلق الوجود و انحلالی بود و شرطیه دلالت می کرد که هر حصه از وجوب اکرامش در این تقدیر است مفهوم درست می شد ولی گفتیم که این نحو اطلاق در جزا جاری نیست و ایشان هم به این مطلب اشاره می کند .

مفهوم،طبق تفسیر دوم:

که جمله شرطیه دال بر لزوم باشد این جا ادعای مفهوم جا دارد حال یا به نحوی که در تقریبات گذشته مطرح شد که لزوم به نحو علت منحصره است که البته این مطلب رد شد ولیکن در اینجا باید دید که این استلزام چه نسبتی است بین جمله شرط و جزا؟ زیرا که ممکن است از این نسبت لزومیه که بین شرط و جزا است مفهوم فهمیده شود حتی اگر بر علیت انحصاریه را هم دلالت نکند.

ص: ۴۷۸

نظر شهید صدر در مورد تفسیر دوم:

شهید صدر(رحمه الله) در این جا ابتداءً دو نسبت را مطرح می کنند یکی این که شرطیه دال بر نسبت ایجادی باشد یعنی شرط موجد جزا است و دیگری این که نسبت توقفیه باشد یعنی جزا متوقف بر شرط است و می فرماید اگر نسبت ایجادی باشد نمی توان مفهوم را اثبات کرد زیرا که ممکن است شرط دیگری صرف الوجود و طبیعت جزا را ایجاد بکند اما اگر نسبت تعلیقی و توقفی شد و گفتیم مفاد شرطیه این نسبت است که جزا متوقف بر شرط است در این صورت شرطیه مفهوم پیدا می کند و کأنه گفتیم وجوب اکرام عالم معلق بر عدالت او است که در این صورت مفهوم دارد چون تا معلق علیه نباشد معلق نیست و اگر شرط دیگری باشد پس جامع و صرف الوجود وجوب اکرام عالم بر عدالتش معلق نشد

حق با مشهور است:

بعد ایشان وارد این بحث می شود که آیا حق با مرحوم اصفهانی(رحمه الله)است و یا با مشهور که ما این بحث را در آینده مطرح می کنیم .ایشان می گوید وجدان عرفی و لغوی مطابق با فهم مشهور است ولذا مفهوم برای جمله شرطیه ثابت می شود چنانچه هیئت شرطیه و یا ادوات شرط برای نسبت تعلیقیه وضع شده باشد.

اشکال:

در این جا اشکالی وارد است که خیلی روشن است که اگر ما از جمله شرطیه تعلیق را فهمیدیم قطعا مفهوم دارد چون معنای تعلیق و توقف سنخ و طبیعی حکم بر شرط این است که مصداقی از این طبیعت موجود نمی شود مگر این که موقوف علیهش موجود باشد و در حقیقت مفهوم تعلیق و توقف مثل مفهوم انحصار است و همچنان که اگر انحصار شرط به سنخ حکم در جزاء اضافه شود مفهوم دارد؛ تعلیق سنخ حکم بر شرط هم مفهوم سالبه کلیه دارد لیکن همانگونه که انحصاریت از جمله شرطیه فهمیده نمی شود تعلیق و توقف جزاء بر شرط هم از جمله شرطیه استفاده نمی شود و تنها اصل لزوم و ارتباط استفاده می شود و الا ـ این اقوی از مفهوم بوده و منطوق خواهد بود و شبه دلالت وضعی بر انتفاء می شود و ما همان طور که دلالت شرطیه بر انحصاریت شرط را وضعاً انکار می کنیم دلالت وضعی بر نسبت تعلیقیه و توقفیه را هم انکار می کنیم ولذا اگر ما مبنای مشهور را هم قبول کردیم و مبنای محقق اصفهانی(رحمه الله)را قبول نکردیم بازهم در این دلالت بر لزوم مفهوم تعلیق و توقف نیست همچنان که مفهوم انحصاریت در آن نیست و معنای شرطیه به این که جزا موقوف و معلق بر شرط است بر نمی گردد تا از آن مفهوم استفاده شود بلکه نسبت همان نسبت ایجادی است.

ص: ۴۷۹

رد اشکال:

کانّ شهید صدر(رحمه الله)می خواهد این اشکال را هم رد کند و می فرماید مقصود ما از توقف این معنایی که گفته شد نیست و مفهومی بیش از همان لزوم و ارتباط را نمی رساند و منظور همان تلازم و این که جزا مشروط و مربوط به این شرط شده است می باشد ولی ما از همین مربوط بودن جزا به شرط با اجراء اطلاق در آن مفهوم استفاده می کنیم و می گوییم جمله شرطیه بر تلازم و مربوط بودن که دلالت می کند و همین مربوط بودن برای اثبات مفهوم کافی است

جمله شرطیه نسبت تامه است:

زیرا که این مربوط بودن مدلول جمله شرطیه است و جمله شرطیه هم نسبت تامه است نه نسبت ناقصه و مثل قید و مقید و وصف و موصوف نیست که مفهوم افرادی است بلکه ما بین جمله جزا و جمله شرط ربط داده است که این خود یک نسبت تامه است و از همین نسبت تامه کبری در شرطیه اخبار داده می شود و چون که این نسبت تامه است در آن اطلاق جاری می شود و اطلاق همیشه در نسب تامه جاری می شود مثلاـ در نسبت تقییدیه در موضوع به تنهایی اطلاق جاری نمی شود بلکه اطلاق در نسبت حکمیه به موضوع جاری می شود و می گوییم حمل حکم بر موضوع مطلق است

مشروطیت طبیعی مقتضای اطلاق:

قبلاً این بحث ها قبلاً گذشته است و جمله شرطیه چون که نسبت تامه است در مفاد آن اطلاق جاری می شود همچنان که در نسب حملیه اطلاق جاری می شود و می گوئیم سنخ حکم در این نسبت تامه ارتباط و لزوم مشروط و مربوط به شرط شده است و این مشروطیت مطلق است و مقید به فرض خاصّی نسبت و مقتضای اطلاق این مشروطیت سنخ و طبیعی و ذات وجوب اکرام به آن شرط این است که پس نباید شرط دیگری برای طبیعی آن حکم وجود داشته باشد چون اگر شرط دیگری بود سنخ آن حکم در همه جا مشروط و مربوط به این شرط نشد وباید قیدی در کار باشد یا جزا که سنخ و جامع حکم است مقید به یک حصه خاصی شود و یا خود مربوطیت و مشروطیت سنخ حکم را که مفاد هیئت تامه شرطیه است را قید بزنیم که این مربوطیت در همه حالات نیست و این غیر از اطلاق «اوئی» مرحوم میرزا(رحمه الله)است((۱)) چنانکه بیان خواهیم کرد.

۱- اجود التقریرات، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۱، ص۴۱۸.

نسبت التصاقی جزاء به شرط:

حاصل این که اطلاق مربوط و مشروط بودن سنخ حکم به شرط - که از آن به نسبت التصاقی جزاء به شرط تعبیر می کنند - اقتضاء می کند که در هیچ جایی این مشروطیت و منوط بودن جزاء به این شرط نباشد و الا این اطلاق قید خورده است زیرا که این مربوط بودن جزا به شرط اطلاق دارد و گفته همه جا این مربوطیت و الصاق جزا به شرط ثابت است و اگر در فرض دیگری شرط دیگری باشد سنخ حکم همه جا مشروط و مربوط به آن شرط نیست ایشان می گوید مقصود ما از نسبت توقفیه این معنی است و ما نمی خواهیم مفهومی زائدی بر لزوم و مشروط بودن را در مفاد شرطیه اخذ کنیم بلکه در همین نسبت لزومیه و الصاقیه جزاء به شرط اطلاق جاری می کنیم و می گوئیم این مشروط بودن سنخ حکم به شرط اطلاق دارد که اگر شرط دیگری هم برایش باشد پس همه جا سنخ حکم مشروط به آن نیست و مشهور این را قبول کرده اند که بین شرط و جزا لزوم و ارتباط و التصاقی است

در نسبت ناقصه اطلاق نیست:

اگر این التصاق با نسبت ناقصه بیان می شد مانند جمله وصفیه و قیدیه در آن قید جاری نمی شد ولیکن چون با نسبت تامه شرطیه بیان شده است اطلاق در آن جاری می شود و ایشان می گوید این بیان وجدانی است البته جائی که این اطلاق نباشد و مثلاً ـ متکلم در مقام بیان ارتباط سنخ حکم به شرط نباشد مفهومی در کار نیست و جائی که شرط دیگری ثابت شود تجوز لازم نمی آید بلکه اطلاق در نسبت شرطیه و یا در جزاء آن قید خورده است البته ایشان می فرماید فقط یک فرقی می ماند که چرا در جمله های خبری تکوینی مفهوم وجود ندارد که برای آن هم تفسیری می فرمایند که بعدا به آن اشاره می کنیم .

اشکال به جواب شهید صدر(رحمه الله):

ولی در این بیان اشکال است که اگر ما حرف مشهور را هم قبول کنیم و بگوئیم از جمله شرطیه مشروط بودن و لزوم هم فهمیده می شود باز اطلاق به این معنای که ایشان می فرمایند جاری نیست

مشروط بودن دو معنی دارد:

یک وقت می گوئیم که جزا مشروط و مربوط به شرط است و یک وقت می گوید شرط مستلزم جزا است و وجودش موجب وجود جزاست و اینها دو نوع نسبت است

لزوم شهید صدر(رحمه الله) غیر از لزوم مشهور است:

مشهور گفته اند لزوم از طرف شرط و استلزامش برای جزاء است اما آن لزومی را که شما استفاده کردید و در آن اطلاق جاری کردید مشروط و مربوط بودن جزا به شرط است که در این صورت مفهوم خواهد داشت ولی جمله شرطیه دال بر لزوم از طرف جزاء به شرط نیست و فرق این دو مانند این است که بگوئیم (وجوب اکرام مشروط و مربوط به مجیء اوست) و در این اطلاق انحلالی هم جاری می شود که هر وجوب اکرامی برای زید مشروط و مربوط به مجیء او است ولی اگر بگوئیم جمله شرطیه ناظر به استلزام از طرف شرط برای جزاست معنای جمله شرطیه این می شود که (مجیء زید موجب و مستلزم وجوب اکرام او است) که منافاتی با وجود موجب دیگری برای صرف الوجود و طبیعی حکم به وجوب اکرام او ندارد.

نسبت لزومیه مشهور:

به عبارت دیگر اگر نسبت لزومیه و استلزام از طرف جزا باشد و لحاظ شود، معنایش آن است که جزاء مفروغ عنه فرض شده و می خواهیم ارتباطش را به شرط را بگوئیم و این جا اطلاق انحلالی هم در آن جاری می شود ولی این خلاف مدعای مشهور است و نمی خواهیم جزا را مفروغ عنه بگیریم بلکه بر عکس شرط را مفروغ عنه می گیریم و می گوئیم شرط مستلزم جزاء است و معنای اطلاق در آن این است که هر جا شرط باشد جزا هم موجود می شود و اطلاق این چنین نسبت ایجادی از طرف شرط دلالت بر مفهوم نخواهد داشت بر خلاف نسبت توقفی و التصاقی که از طرف جزاء به شرط باشد که اگر به نحو مفروغ عنه بودن جزا باشد که در آن اطلاق انحلالی و مطلق الوجودی هم جاری است چون هر چه مفروغ عنه باشد در طرف نسبت تامه که بخواهیم بر آن مربوط و مشروط بودن را بار کنیم لبّاً و ثبوتاً موضوع می شود ولی اگر لزوم را از طرف شرط بگیریم شرط مفروغ عنه می شود و می گوید هر جا شرط موجود شد جزا است و اطلاق در این نسبت لزومی ایجادی منافاتی ندارد که شرط دیگری هم برای سنخ حکم باشد.

نسبت لزومیه مرحوم میرزا(رحمه الله):

بله، در نسبت لزومی از طرف شرط اگر اطلاق «أوئی» مرحوم میرزا(رحمه الله) را قبول کنیم مفهوم اثبات می شود زیرا که ایشان اطلاق را در کیفیت مربوط و مربوط به جاری می کند و می گوید چون که شرط تعییناً قید و شرط برای ایجاد سنخ حکم در جزاء شده است ثبوتاً نیز باید شرط تعیینی باشد نه تخییری و همچنانکه مستقل است عدل هم ندارد ولذا جواب داده شد به این که عدل داشتن، این نسبت را نه تغییر می دهد و نه تقیید می زند.

نسبت لزومیه شهید صدر(رحمه الله):

اما اطلاقی را که شهید صدر(رحمه الله)در ما نحن فیه جاری می کنند به این نحو نیست بلکه اطلاق در مربوط بودن و مشروط بودن سنخ حکم در جزاء به شرط است که اگرمفاد شرطیه این باشد که بخواهد بگوید سنخ حکم در جزاء مربوط به شرط است نه این که شرط موجد جزاء است در این صورت مقتضای اطلاق در چنین نسبتی مفهوم است و این که سنخ حکم مطلقا و در همه جا مشروط به شرط است که نتیجه آن همان نتیجه نسبت توقفیه است.

نتیجه:

پس از جمله شرطیه لزوم فهمیده می شود و ما مقید شدن جزا به شرط را قبول داریم ولی به نحو نسبت استلزامی شرط برای جزاء و اطلاق در این نسبت برای مفهوم کافی نیست و این مربوطیت به نحو آن استلزام فهمیده می شود نه به نحو آن که بخواهد حکم کند به این که سنخ حکم در طرف جزاء مربوط به شرط است.

ص: ۴۸۳

تقریب هشتم برای مفهوم تمام نیست:

حتی بنابر تفسیر مشهور و بحثی که ایشان با مرحوم حاج شیخ(رحمه الله)دارند اثری در بحث مفهوم ندارد یعنی تفسیر حاج شیخ(رحمه الله)از ادوات شرط چه صحیح باشد و چه نباشد و تفسیر مشهور صحیح باشد مفهوم برای شرطیه از طریق اجراء اطلاق در مدلول نسبت تامه شرطیه (کبرای) حاصل نمی شود.

حدوث الاستطاعه علی من فی یده الموقوفه ۹۴/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجدان فقها بر مفهوم جمله شرطیه

خلاسه جلسه قبل:

تقریب هشتم برای مفهوم شرط گذشت و گفته شده بود در آن تقریب که نسبت شرطیه یک نسبت تامه است و دال بر نسبت توقف جزا و یا التصاق و مربوط بودن جزا به شرط است و اجرای اطلاق در این نسبت تامه اقتضای سالبه کلیه را دارد که مفهوم است

توجیه وجدان عرفی فقها در فقه:

ایشان می فرمود که با این بیان می شود آن وجدان عرفی را که فقها در فقه از استفاده مفهوم در جمله های شرطی قبول دارند را توجیه کنیم چون لازمه توقف و التصاق مفهوم است و همچنین وجدانی بودن عدم لزوم مجازیت در جایی که شرط دیگری هم ثابت شود و یا اگر در جائی استعمال شود که شرط دیگری هم باشد تجوز در استعمال لازم نمی آید چون وجود شرط دیگر تقیید اطلاق توقف است نه بیشتر و جائی که مفهوم ندارد تجوز نیست و همچنین اگر یک شرط دیگر ثابت شود تنها مفهوم به اندازه همان شرط قید می خورد نه بیشتر زیرا که اطلاق نسبت به سایر امور باقی می ماند و حجت است همانند همه موارد تقیید اطلاق یا عموم و این وجدان ها را با این بیان می شود با هم جمع کرد

ص: ۴۸۴

چرا بین جمله خبریه و انشائیه فرق است:

فقط یک نکته یا یک وجدان دیگر باقی می ماند که آن وجدانیت عدم مفهوم در اکثر جمله های شرطیه ای است که جزائشان خبریه است مثلاـ اگر بگوید (ان اکلت المسموم متّ) یا (اذا جئتنی اکرمتک) یا (لو کان فیهما آلهه الا الله لفسدتا)که این شرطیه های خبری مفهوم ندارند و سالبه کلیه از آنها در صورت انتفاء شرط استفاده نمی شود. حاصل این که ما غالبا از جمله شرطیه خبریه مفهوم استفاده نمی کنیم و حال این که اگر جمله شرطیه وضع شده باشد از برای تعلیق و یا التصاق جزاء به شرط در این صورت لازم است از آنها نیز استفاده مفهوم شود و اگر نسبت تامه جمله شرطیه وضع شده است برای نسبت تامه توقفیه

پس چرا بین جمله خبریه و انشائیه فرق است.

توجیه وجدان عدم مفهوم جمله شریطه خبریه:

ایشان این وجدان را قبول می کند که جمله شرطیه خبریه غالبا مفهوم ندارد و توجیهی را برای آن ذکر می کند که مقداری غریب است.

ایشان خواسته اند این وجدان را ربط بدهند به مبحث فرق میان نسبت تامه و نسبت ناقصه و می گوید نسبت ها دو نوع است نسب ناقصه مثل ظرفیت و ابتدائیت که در ذهن نسبت نیست و در خارج است اما در ذهن به شکل یک مفهوم افرادی و حصه خاصه ای از مقید می آید مثلاـ الانسان الشریف در ذهن صورت انسان خاصی است که متصف به شرافت است و تصوری افرادی است که مقید است و دو تصور و نسبت میان آنها در ذهن نداریم مگر بالتحلیل به خلاف نسب تامه مانند نسب خبری است که آنها بر عکس هستند که در ذهن نسبت حقیقی است ولی در خارج نسبت نیست بلکه اتحاد محمول با موضوع است مثلاً در (زید عالم) در خارج یک چیز داریم که زید عالم است و دو وجود و یک نسبت میان آنها نداریم ولی در عالم ذهن یک مفهوم عالم داریم و یک مفهوم دیگر زید و هر دو این ها را روی یک مصداق خارجی در ذهن برهم تطبیق می دهیم و چون دو مفهوم داریم میان آنها نسبت می خواهیم که آن را نسبت تصادقیه نامیدیم و صدق و تصادق نسبت میان مفاهیم ذهنی است ولی در خارج زید و عالم دو چیز نیست و یک چیز است.

ص: ۴۸۵

نسبت توقفیه شرطیه:

ایشان می فرماید متکلم در جمله شرطیه ای که جمله جزا، جمله خبریه است در حقیقت سعی می کند که این نسبت تصادقیه را متوقف بر شرط کند که اگر شرط نباشد این نسبت نخواهد بود و این رویت و نسبت ذهنی خبری که این دو تا یکی است یعنی آن اخبار نخواهد بود پس آنچه که موقوف بر شرط است خود این نسبت اخباری ذهنیه است که غیر از وجود خارجی و مخبربه واقعی است پس در فرض انتفاء شرط آن اخبار متکلم منتفی می شود و این منافات ندارد که واقع مخبر به در شرط دیگری باشد و ما اخبار ذهنی خود را و نسبت تامه را که مفاد جمله خبریه است موقوف و مربوط به شرط کردیم که در صورت عدم شرط منتفی می شود نه این که مخبر به در خارج منتفی شود زیرا که آن را به شرط ربط ندادیم و مدلول جمله جزا را ربط می دهیم که اخبار است.ولذا نسبت توقفیه شرطیه در جمله خبریه اخبار را نفی می کند یعنی اگر سم بخوری من اخبار می دهم که می میری و اگر سم نخوری من اخبار به مردن نمی دهم شاید بمیری و شاید نمیری

نسبت انشائیه شرطیه:

این بر خلاف جمله انشائیه است که آن هم یک نسبت تامه است که موقوف بر شرط شده است - مثل نسبت ارسالیه در امر - در جمله انشائیه هم که معلق بر شرط شده است وقتی شرط منتفی شد نسبت انشائیه منتفی می شود ولی چون که حکم و مجعول شرعی امری اعتباری است و وجودی غیر از انشا ندارد وقتی نسبت انشائیه منتفی شود مجعول و وجوب هم منتفی می شود و سنخ حکم منتفی می گردد و سالبه کلیه ثابت می شود

ص: ۴۸۶

اشکالات به کلام شهید صدر(رحمه الله):

اگر بخواهیم به ظاهر این کلام اخذ کنیم اشکالات فراوانی دارد و قابل قبول نیست.

اولاً:

در جمله خبریه هم درست است که نسبت خبری واقعی و ذهنی است و نسبت تامه همیشه ذهنی است به خلاف نسبت ناقصه که تحلیلی است ولی این نسبت ذهنی محکی خارجی دارد و محکیش همان اتحاد خارجی میان دو مفهوم ذهنی است و وقتی جمله شرطیه جزایش جمله خبریه شد محکی آن نسبت خبری می خواهد معلق شود نه خود نسبت خبری بلکه خود نسبت ذهنی موجود فعلی است که معلق نیست و تعلیق در آن معقول نمی باشد پس در شرطیه خبری محکی نسبت تامه خبری در جزاء را - که موت خارجی زید است - بر شرط معلق می کنیم یا اکرام من نسبت به او بر شرط آمدن او معلق می شود نه خود نسبت ذهنیه یعنی در شرطیه خبری هم مخبربه متوقف می شود بر شرط که مفهوم دارد و این روشن است .

ثانیاً:

اگر این گونه باشد که نسبت ذهنی تامه در جزاء معلق می شود بر شرط در انشا هم مفهوم نخواهد بود چون اگر معلق این نسبت است این نسبت انشائی شخصی است و اگر شرط نباشد تنها مجعول این نسبت و جعل شخصی منتفی می شود و چرا مجعول جعل دیگری منتفی باشد، یعنی پس معلق خود نسبت ذهنی می شود که شخصی است و با انتفا شرط این جعل و انشاء که امر حقیقی است منتفی می شود نه هر جعل دیگری و از این جهت انتفا سنخ حکم را نمی توانیم استفاده کنیم.

ص: ۴۸۷

ثالثاً:

اگر در شرطیه اخباری بگوئید شخص این اخبار متکلم معلق بر شرط است نه مخبربه پس اگر جمله شرطیه ما که حکم را بیان می کند به نحو اخبار باشد یا به خاطر این که حکم ارشادی است و یا متکلم از جمله خبریه استفاده کرده و می خواهد اخبار از حکم بدهد مثل (ان جاءك زيد وجب اكرامه) باید مفهوم نداشته باشت با این که عرفا بین این و بین (ان جاء زيد فاكرمه) در فقه فرقی نیست در صورتی که طبق توجیه ذکر شده اگر به صورت جمله اخباریه باشد تنها اخبار او منتفی شده است و دیگر مفهوم ندارد در صورتی که اگر جزای جمله شرطیه بیان حکم باشد چه به صورت جمله خبری باشد و چه در قالب جمله انشائی علی ای حال مفهوم دارد و فقها در فقه بین این ها فرق نگذاشته اند و در هر دو قائلند که مفهوم دارد.

نکته ای در کلام شهید صدر(رحمه الله):

ایشان می گوید در این جا بحث ها و تقریب هایی برای مفهوم شرط ذکر شد و در هر کدام اشکالاتی ایراد شد با این که در فقه فقها از جملات شرطیه مفهوم استفاده کرده اند و هر جا جمله شرطیه ببینند می گوید این جمله مفهوم دارد و با مفهومش اطلاقات را قید می زنند و در اکثر ابواب وقتی با جمل شرطیه روبه رو می شویم که از جمل شرطیه ای که حکم را بیان می کند و حکم را مشروط به شرطی می کند مفهوم استفاده می کنند و اگر کسی این را انکار کند و بگوید همه از باب قرائن خاصه است قابل قبول نیست و اصل بر مفهوم است مگر این که قرینه بر خلاف باشد و یا شرط موضوع جزاء باشد و شرطیه برای بیان موضوع باشد

شرطه مسوق للموضوع:

و این مطلب قابل انکار نیست و توجیه لازم دارد البته در رابطه با شرطه مسوق للموضوع نکته ای را لازم است در اینجا توضیح دهیم و آن این که مقصود از موضوع تنها آنچه در موضوع جمله جزاء آمده است نیست بلکه أعم از آن است .

برخی از شرطیه ها در فقه مفهوم ندارد:

توضیح این که فقهاء در برخی از جاها مفهوم نگرفته اند با این که به ظاهر شرط موضوع جزاء نیست مثلا- بین (اذا افطرت فکفر) و (اذا ظاهرت فکفر) تنافی ندیده اند و برای آنها مفهوم نگرفته اند بخلاف مثل (اذا اخفی الاذان فقصر) و (اذا خفی الجدران فقصر) که از آن ها مفهوم استفاده می کنند؛

جواب:

حل این مطلب به این است که درست است که در جمله (فکفّر) به حسب ظاهر مکلف و انسان موضوع است ولی شرعا و عرفا موضوع وجوب کفاره فعل گناه و معصیت است و کفاره بر معصیت است و موضوع (کفّر) معصیت است و لهذا شرط - افطرت و یا ظاهرت - در این جمله شرطیه ساخته شده است برای بیان موضوع و مثل (اذا رزقت ولدا فاختنه) می باشد ولذا مفهوم ندارد ولذا می بینیم اگر معصیت را در جزاء اخذ کرده و مفروغ عنه بگیرید مفهوم دارد مثلا بگوید (المعصیه اذا کان بالافطار العمدی فکفر) از این فهمیده می شود که معصیت دیگری غیر از این کفاره ندارد و در مثال (اذا خفی الاذان فقصر) و (اذا خفی الجدران فقصر) موضوع مسافر است که در هر دو محفوظ است .

شرط گاهی عرفاً یا شرعاً موضوع حکم است

نتیجه:

پس این که در برخی از شرطیه ها در فقه مفهوم نیست به خاطر این است که شرط در شرطیه در خیلی جاها عرفاً یا شرعاً موضوع حکم در جزاء است که اگر شرط برای بیان موضوع حکم جزاء باشد قبلاً- عرض شد که عقلاً- حکم منتفی است و جمله مفهوم ندارد و اما اگر شرط مستقل از موضوع جزاء باشد لفظاً و عرفاً و از حالات جزاء باشد وجدان عرفی می گوید جمله شرطیه در این موارد مفهوم دارد

وجدان فقهی بر مفهوم داشتن جمله شرطیه:

و در مفهوم داشتن شرطیه برخی مانند صاحب کفایه(رحمه الله)می گویند به جهت قرینه است ولی وجدان بیش از قرینه خاصه است و اگر قرینه هم باشد باید یک قرینه عامه ای در کار باشد ولذا تقریبی برای این وجدان فقهی و تسالم فقهائی بر مفهوم داشتن جمله شرطیه لازم است که به آن اشاره خواهیم کرد.

وجوب و عدم وجوب فروش مستثنیات زائد بر شأن ۹۴/۰۱/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:تقریب نهایی

خلاصه جلسه قبل:

در روزهای گذشته تقریباتی برای مفهوم در جمله شرطیه ذکر شد چه آنهایی که می خواست علیت انحصاری را ثابت کند و چه آنهایی که خواسته بودند از راه اطلاق تعلیق یا نسبت توقفیه جزا بر شرط با آن رکن دوم که جزاء سنخ حکم است نه شخص حکم مفهوم استفاده کنند

جزا سنخ حکم است:

ما وارد این بحث نشدیم که چگونه ثابت می شود جزا سنخ حکم است چون روشن است که جمله جزاء در شرطیه یک نسبت تامه است و مدلول آن در همه حالات موضوعش صدق می کنند و همه حالات را می گیرد و این مدلول تصوری جامع و مطلق جزا که مجعول و حکم است معلق می شود بر شرط و یا شرط علت انحصاریش می باشد و این نسبت با شرط هم نسبت تامه است - چنانکه شاید بعداً به آن هم بپردازیم - بنابر این اطلاق به معنای سنخ حکم در جمله جزاء جاری می شود و آن بحث ها که مطرح شده و شاید در آینده به آنها اشاره شود که نسبت حکمیه قابل تقیید نیست هم گفته شده و اشکالاتش هم رفع شده است.

اگر علیت انحصاری ثابت شد:

آن شرط علت سنخ حکم و طبیعی حکم می شود مثلاً عدالت عالم در جمله (اکرم العالم اذا کان عادلًا) اگر عدالت نبود سنخ حکم و طبیعی آن هم موجود نبود و نتیجه این مفهوم و سالبه کلیه است و نباید فرد دیگری باشد و همچنین تقریباتی که از شرطیه استفاده می کند که جزا معلق یا متوقف بر شرط است که باز هم اگر سنخ حکم را معلق کنیم بر شرط استفاده می شود که حصه و فرد دیگری از این سنخ وجوب اکرام عالم با شرط دیگری در کار نیست زیرا که معنای اطلاق موقوف بودن طبیعی وجوب اکرام عالم بر عادل بودنش این است که طبیعی حکم منتفی است و نباید فرد دیگری از وجوب اکرام باشد و الا طبیعی بر شرطش معلق نشد و صرف وجودش معلق نشد و نتیجه اطلاق در این تعلیق یا توقف و یا مشروط بودن و مربوط بودن جزاء به شرط مفهوم است.

علیت انحصاری قابل اثبات نیست:

همه این تقریبات رد شدند اما علیت انحصاری را گفتیم که قابل اثبات نیست و تقریب دوم را هم که گفتیم مفاد جمله شرطیه اگر مربوط بودن جزا به شرط باشد این حرف درستی است ولی مفاد جمله شرطیه لزوم شرط برای جزا است و افاده استلزام از طرف شرط به جزاء می کند نه موقوف کردن جزاء به شرط و می گوید اگر شرط آمد صرف وجود جزا می آید .

درفقه جمله شرطیه مفهوم دارد:

بعد عرض شد که علی رغم این اشکالات در این تقریبات عرفاً انسان از جمله شرطیه به خصوص جمل شرطیه حکمیه مفهوم استفاده می کند و در فقه برای جمله شرطیه مفهوم قائلند مگر در مواردی که شرط برای تعیین موضوع جزاء باشد و برای این وجدان چه بیانی می شود آورد و بالاخره باید تقریبی و بیانی باشد که به نظر می رسد می توان این بیان را ذکر کرد.

ص: ۴۹۱

تقریب نهم:

این تقریب دارای دو مقدمه است .

مقدمه اول:

این که جمله شرطیه چه تفسیر محقق اصفهانی(رحمه الله)صحیح باشد و چه تفسیری که شهید صدر(رحمه الله) به مشهور نسبت داده است به هر حال جمله شرطیه مقید جمله جزاست که اگر شرط نبود و فقط جمله جزا را می گفت و شرط را نمی آورد و مثلا می گفت (اکرم العالم) حکم اطلاق احوالی داشت یعنی عالم، چه عادل باشد و چه نباشد وجوب اکرام دارد و در حقیقت متکلم با ادوات شرط می خواهد این اطلاق را به هم بزند و به فرض خاصی محدود کند که فرض تحقق جمله شرط است حال چه این تقیید و تحدید به نسبت ایجادی باشد و یا به نسبت فرضی و تقدیری، که مطلب حاج شیخ(رحمه الله)است و به هر حال جمله شرطیه می خواهد اطلاق نسبت حکمی تامه در جزاء را از بین ببرد و جزا مقید شود که اگر شرط نبود این جزا مطلق بود و در همه حالات موضوع صادق بود و این مطلب روشن و مسلم است.

مقدمه دوم:

این که این تقیید به دو شکل معقول است

شکل اول:

یک نوع تقیید این است که موضوع وجوب اکرام عالم، عالم نباشد بلکه موضوع مقید باشد - یعنی عالم عادل است - و شرط قید موضوع در جمله حکمیه جزاء شود مثل این که بگوید اکرم العالم بعد بگوید مقصودم عالم عادل است و تقیید جمله جزاء در شرطیه به شرط مانند جمله وصفیه باشد که این هم یک نوع تقیید است ولی این نحو تقیید خلاف جمله شرطیه است زیرا که جمله جزاء در شرطیه بر نسبت تامه بودنش باقی است و نسبت شرط یا موضوع جمله در جزاء نسبت ناقصه نمی شود.

ص: ۴۹۲

شکل دوم:

نوع دیگر این است که تقیید به موضوع جمله حکمیه بر نمی گردد و وجوب اکرام عالم در جزاء موضوعش عالم است ولیکن شرط در صدد است حکم را مقید کند و بگوید این حکم و این نسبت تامه (اکرم زیداً یا اکرام العالم) همه جا نیست بلکه در جائی است که زید بیاید و عالم عادل باشد و این نحو از تقیید مدلول تصوری طرفین جمله جزاء را تغییر نمی دهد بلکه مفاد صدق جمله حکمیه و نفس نسبت تامه را در صدق مقید و محدود می کند یعنی بیان اینکه این حکم در فرض وجود شرط است و اطلاق نسبت حکمیه و تامه را مقید می کند

تقیید در جمله شرطیه به شکل دومی است:

و به شکل اولی نیست چون نوع اول نیاز دارد که قید در جمله جزا داخل شود و استعمال جمله جزا در اینجا تمام شده است و هیچ قید تصوری و نسبت ناقصه در طرف آن وجود ندارد و (اکرم العالم) تصوراً مطلق است و با شرط می خواهد صدق و فعلیتش را مضیق کند از نظر حکم نه از نظر موضوع و لذا جزای جمله شرطیه از نظر مدلول تصوری نسبت تامه است و مبدل به نسبت ناقصه نمی شود و کسی نمی گوید (اکرم العالم اذا کان عادلا) همان (اکرم العالم العادل) است و این مسلم است بلکه گفته می شود که جمله جزا از نظر مدلول و معنای تصوری و استعمالی بر همان نسبت تامه خود باقی می ماند و از جمله حملیه ای که موضوعش مطلق است به جمله حملیه که موضوعش مقید است مبدل نمی شود بلکه فعلیت و تحقق آن را که مطلق بود مضیقش می کند و می گوید این نسبت حکمیه مقید است به این فرض .

از این دو مقدمه نتیجه گیری می شود:

که شرط در جمله شرطیه ظهور دارد در تحدید و رفع اطلاق جمله جزاء و این ترکیب برای محدود کردن و اطلاق جمله جزاء است نه مقید کردن موضوعش می گوید اکرم العالم مطلق نیست و در خصوص فرض شرط است و ناظر به این اطلاق می باشد و حال که در مقام تحدید اطلاق نسبت تامه است در این ظهور پیدا می کند که اطلاق را هم رفع بکند یعنی هم جنبه اثبات را در نظر دارد و هم جنبه نفی را چون که هنوز هم مدلول تصوری جزاء مطلق است و اگر شرط نبود این اطلاق مراد و مطلوب بود و حکم حالت عادل نبودن را هم شامل می شد بلکه بعد از شرطیت هم هنوز مدلول تصوری جزاء مطلق باقی مانده است

رفع اطلاق تصوری:

با برقرار نمودن نسبت دیگری که آن هم نسبت تامه است و نسبت حکمیه تامه را در جزاء مشروط می کند به فرض شرط نه طرفین آن و کانّ ادوات شرط یکی از اسلوب های لغوی و ابزارهای محدود کردن صدق جمله تامه جزا است ولذا ظهور دارد در مقام تحدید طرفین صدق و عدم صدق جزاء و کأنه می گوید در فرض شرط حکم هست و آن نسبت تامه مطلق نیست و شرط به اطلاق جمله جزا در مقام تقیید نظر دارد چون تقیید اطلاق نسبت تامه است و آن را محدود می کند نه این که قیدی در موضوع می آورد و لذا بعد از شرط هم موضوع جزا مطلق است ولی با این شرط تحقق آن نسبت تامه را محدود کرده مثل جمله ای که ناظر به جمله دیگر است و می گوید صدقش در این فرض است در این جا ظهور پیدا می شود در مفهوم تحدید چون در مقام بیان محدودیت در صدق است که لازمه اش رفع و نفی آن اطلاق است

رفع اطلاق در صدق:

وقتی جزا را جلو بیانـدازد و بگوید (اکرم العالم اذا کان عادلا) و کأنه گفته است وجوب اکرام در این فرض است و در غیر آن نیست و جمله شرطیه در مقام بیان رفع اطلاق در صدق هم می شود و نه تنها در مقام بیان ثبوت آن نسبت تامه در فرض ثبوت شرط چون این نحوه از تقییـد ناظر به صدق و تحقق نسـبت تامه در جزاء است ولذا اگر به آن تصـریح کند و بگوید (ولایجب اکرامه اذا لم یکن عادلاً) کأنه تأکید همان نفی اطلاق را کرده است که از سکوتش نیز استفاده می شد

رفع اشکال اطلاق «أوئی» مرحوم میرزا(رحمه الله):

در این جـا اطلاـق «أوئی» مرحوم میرزا(رحمه الله) درست می شود و اشـکالش رفع می گردد چون در مقام نفی هم هست پس اگر شـرط دیگری هم باشد باید می گفت و از آن سکوت نمی کرد چون در مقام بیان رفع اطلاق جزاء است و اشکالی که به اطلاق اوئی وارد کردیم در این جا وارد نیست چون نسبت به مقام تحدید و نفی آن اطلاق وجود شرط دیگری اطلاق را کمتر رفع می کند .

خلاصه:

اینکه چون جزا نسـبت تامه حکمیه است و اطلاق تصوری این نسـبت تامه حکمیه محفوظ است و از نسبت تامه بودن تبدیل به نسـبت ناقصه نمی شود و شـرطیه در مقام محـدود کردن اطلاق صدق این نسـبت به فرض وجود شـرط است این ترکیب ظهور دارد در این که در مقـام محـدود کردن و نفی و اثبـات هر دو است; هم طرف نفی صـدق و اطلاـق و هم طرف اثبـات صـدق جزاء و نظیر مفهوم تحدید می شود .

ص: ۴۹۵

شرط، اسلوب لغوی در جمله شرطیه:

در حقیقت شرط در جمله شرطیه یکی از اسلوب های لغوی محدود کردن جمله جزاء است و این ظهور در تحدید صدق جزاء قابل انکار نیست حال اسمش را هر چه بگذرایم و این دلالت اطلاقی است و جایی که عدل دیگری باشد منافات با سکوت دارد و با مداليل وضعی الفاظ منافات ندارد ولذا تجوز لازم نمی آید و همچنین قابل تبعیض است یعنی هر مقدار که شرط دیگری ثابت شود به همان مقدار رفع ید می شود نه بیشتر زیرا که رفع اطلاق نسبت به هر حالتی از آن حالات انحلالی است لهذا نسبت به شروط دیگر اطلاق سکوتی جاری است نه این که اصل مفهوم از بین می رود و قابل تجزیه بودن مفهوم هم معنایش همین است .

در جمله شرطیه خبری معمولاً مفهوم نیست:

این شاید بدین جهت است که اطلاق در آنها تابع اطلاق جعل است اما در موجودات تکوینی معمولاً متکلم در مقام بیان جنبه اثباتی در جزاء است نه بیشتر البته اگر آنجا هم مقام تحدید باشد این ظهور موجود است مثل این که بگوید (ازوجک بنتی ان کنت کفواً لها) که دلالت دارد در صورت کفو نبودن تزویج نمی کند.

خلاصه نظر استاد:

این که جمله شرطیه از آنجا که شرطش، به صدق نسبت تامه در جزا نظر دارد و همین نظر به جزا برایش مقام تحدید را درست می کند که ظهور در رفع اطلاق جمله جزاء و محدود کردن صدق آن است و نفی و اثبات هر دو را نظر دارد نه این که بخواهد بگوید در فرض شرط هم جمله مطلقه جزاء هست یعنی تقیید مرحله صدق و تحقق نسبت تامه که غیر از تقیید مفهوم تصوری است مستلزم نفی صدق اطلاقی است و همین مقام تجدید صدق جزاء است که سکوت از ذکر شرط دیگری ولو به عنوان عدل آن شرط دلالت اطلاقی بر اطلاق تحدید دارد نه اضافی بودن آن لذا اگر بگوید (اکرم العالم اذا کان عادلا و الا یجب اکرامه) تصریح به همان چیزی که از جمله فهمیده می شد را در لفظ آورده است و دلالت اطلاق و سکوتی تحدید و نفی اطلاق جمله جزاء را به دلالت صریح اثباتی و لفظی تبدیل کرده است.

ص: ۴۹۶

صدق و عدم صدق استطاعت در فردی که عین مستثنیات و یا پول آن را در اخیار دارد ۹۴/۰۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:دلیل روایی بر مفهوم شرط

خلاصه جلسه قبل:

تقریبی برای مفهوم ذکر شد و گفته شد که وجدانا نمی شود استفاده مفهوم از جمله شرطیه را به خصوص جمله شرطی ای که احکام شرعی و مجعولات و اعتباریات را بیان می کند انکار کنیم و فقها نیز در فقه به آن تمسک می کنند و همچنین در اقاریر و در بیانات و شهادات و وصایا به آن توجه می کنند .

دلیل دیگر بر مفهوم جمله شرطیه:

یک دلیل دیگری هم بعضی از بزرگان سابقا می آوردند که شهید صدر(رحمه الله) در دوره اول می فرمودند و در دوره اخیر آن را حذف کردند که به نوعی دلیل إنّی بر مفهوم است زیرا که در برخی از روایات آمده است که امام(علیه السلام) در مواردی به مفهوم شرط تمسک کرده است و این نشان می دهد که جمله شرطیه مفهوم دارد که حضرت به این مدلول تمسک کرده است البته اسم مفهوم را نیاورده ولی به این مدلول مفهومی در جمله شرطیه تمسک کرده است

معتبره ابی بصیر:

شاید بهترین روایت در این زمینه معتبره ابی بصیر است

(وَ سَأَلَ أَبُو بَصِیرٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) عَنِ الشَّاةِ تُذْبَحُ فَلَا تَتَحَرَّكُ وَ یُهَرَاقُ مِنْهَا دَمٌ كَثِیرٌ عَبِیطٌ فَقَالَ لَا تَأْكُلْ إِنَّ عَلِیّاً(علیه السلام) كَانَ یَقُولُ إِذَا رَكَضَتِ أَوْ طَرَفَتِ الْعَیْنُ فَكُل الرِّجْل)((۱))

ص: ۴۹۷

۱- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۳۲۷.

یعنی گوسفند را می کشند و خون زیادی از او می رود ولی هیچ حرکتی نمی کند و دست و پا نمی زند سوال می شود که آیا این میته است یا مذکی ؟ و حضرت(علیه السلام) در جواب می فرماید نخورید و بعد به حدیث امیر المومنین(علیه السلام) استشهاد می کنند

تمسک به مفهوم قضیه شرطیه:

است زیرا جواب سؤال سائل در مفهوم قضیه شرطیه ای است که از امیر المؤمنین(علیه السلام) نقل می کنند که حیوان وقتی

ذبح می شود اگر حرکت و تکان بخورد یادست و پاش تکان بخورد یا اقلا- پلکهای چشمش را بالا و پایین کند حلال و مذکّی است و علامت حیات می باشد و مفهومش آن است که اگر حرکت نکند حرام است مطلقا حتی اگر خون زیاد هم از آن برود که سوال سائل است زیرا که فرض کرده است که تکان نخورده است ولی خون کثیر و سیاهی از آن بیرون رفته است که احتمال می رود آنهم علامت حیات باشد و کافی باشد ولی حضرت(علیه السلام)به مفهوم این شرطیه تمسک می کند و می خواهد بفرماید که اگر این شرطیه نبود دیگر حلال نیست حتی اگر علامت دیگری باشد و این پاسخ مبتنی بر استفاده سالبه کلیه از جمله شرطیه است که اگر چنین نباشد این استناد صحیح نیست .

مناقشه در استدلال:

این استدلال با این که خوب است که در مسائل اصولی روایات هم آورده شود تا از حالت خشکی بیرون رود قابل مناقشه است.

زیرا که درست است این حدیث دلالت دارد بر این که بیرون آمدن خون کثیر در حلیت ذبیحه کافی نیست ولی اگر جمله شرطیه مفهوم هم نداشت و جمله وصفیه بود باز هم این استفاده می شد زیرا که این مفهوم در حقیقت سالبه جزئیه است که این مقدار مفهوم لازمه اخذ عنوان تحرک ذبیحه د رحکم به حلیت است چون در این جا رکض الرجل و تحریک چشم اماره بر مرتبه ای از حیات است که بیش از حالت خروج خون کثیر بدون حرکت است هر چند آن هم علامت بر مرتبه ای از حیات باشد کأنه می خواهد بگوید این مقدار از حیات شرط حلیت ذبیحه است که باید به این اندازه باشد و قهراً کمتر از آن کافی نیست و این غیر از مفهوم است

مفهوم اخذ حد بالاتر:

و لازمه عقلی اخذ مرتبه بالاتر عدم کفایت مرتبه پایین تر است و الا آن مرتبه بیشتر لازم نخواهد بود و اخذ آن در موضوع حکم و شرطیه قهراً فغو خواهد بود حتی اگر جمله حملیه باشد و شرطیه نباشد مانند این که بگوید در نماز سه مرتبه تسبیحات اربعه واجب است که دلالت دارد بر این که یک مرتبه کافی نیست و الا اخذ زائد بر آن لغو بود. پس این مفهوم شرط نیست بلکه این مفهوم اخذ حد بالاست براین که حد پایین تر کافی نیست

مجرد استعمال مدلول وضعی را ثابت نمی کند:

علاوه بر که کلاً استدلال و استشهاد به استعمالات یک یا دو استعمال دلیل نمی شود بر اوضاع لغوی که شاید به جهت قرائن خاصی بوده است ولذا می گویند که استعمال اعم از حقیقت است و ممکن است امام(علیه السلام) از جمله شرطیه به نکته ای خاص مفهوم استفاده کند زیرا که قبلاً اشاره شد که جمله شرطیه صلاحیت برای افاده مفهوم را دارد و مجرد استعمال مدلول وضعی و یا عرفی و اطلاقی را ثابت نمی کند

نکته:

مگر نکته ای که دیروز گفتیم که کلا ببینیم شارع و فقها در همه جا از جمله شرطیه که شرطش موضوع جزا نباشد و قرینه خاصی بر خلاف نباشد مفهوم استفاده کند و این شیوع داشته باشد که در این صورت اطمینان به مفهوم داشتن جمله شرطیه حاصل می شود .

استدلال به دلیل استقرائی:

ما در اصول کمتر به آن تمسک می کنیم و باید از این نوع ادله استقرائی هم استفاده کرد و برخی از دلالات شرعی و یا عرفی را از استقراء فهم روات و شارع و فقها از روایات استفاده کنیم و از مجموع آنها به یک استقراء مفید علم یا اطمینان برسیم که حجت است و اسم این را می شود دلیل استقرائی گذاشت که با تتبع بدست می آید .

اختلاف اصولیون در مورد معنای ادوات شرط:

تتمه ای در پایان تقریبات مفهوم باقی می ماند و آن اشاره به اختلاف اصولیون در مورد معنای ادوات شرط است که گفته شده است تفسیر وتعریف مشهور آن است که ادوات شرط برای لزوم و نسبت استلزامی میان شرط و جزاء وضع شده است ولی مرحوم محقق اصفهانی(رحمه الله)می گویند ادوات شرط جمله متلوّ یعنی شرط را در موضع فرض و تقدیر قرار می دهد و ادوات شرط برای فرض کردن تحقق جمله شرط وضع شده است و معنای آن اصلاً لزوم و استلزام نیست و ایشان این مطلب را برای نقد کسانی که گفته اند از شرطیه لزوم و علیت و انحصاریت استفاده می شود فرموده اند و به تبادر و قول لغویون و مشابه آن در لغات دیگر مانند فارسی تمسک کرده است و تتبع خوبی هم کرده اند که البته با آنچه در نقد تقریبات مفهوم شرط گذشت این بحث تنها بحثی در ادوات شرط و جمله شرطیه است و تأثیری در بحثهای انجام شده ندارد.

عدم صدق عنوان حرج ملاک در حصول استطاعت از فروش مستثنیات ۹۴/۰۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:ادوات شرط

اختلاف محقق اصفهانی(رحمه الله) و مشهور:

عرض شد که در این جا مناسب است اشاره شود به اختلاف و بحثی که بین محقق اصفهانی(رحمه الله) و مشهور در رابطه با مفاد ادوات شرط واقع شده است که مشهور می گویند ادوات شرط دال بر لزوم و استلزام بین شرط و جزا است و خواسته اند از این نکته، علیت و ترتب و انحصار را هم به ترتیب استفاده کنند

ص: ۵۰۰

ادله محقق اصفهانی(رحمه الله):

ایشان در مقام اشکال بر آن اصل دلالت ادوات شرط بر لزوم را انکار کرده اند و گفته اند ادوت شرط وضع شده است برای این که مدخولش را در موضع فرض و تقدیر قرار دهد و به معنای (اگر) در فارسی است و می فرماید که وجدان لغوی هم قائل به همین معناست و منسوب به علمای ادب هم همین است و ادوات شرط ادوات فرض و تقدیر متلوّ خودش یعنی جمله شرط است و برای لزوم وضع نشده است

بحث سه بخش دارد:

شهید صدر(رحمه الله) در این اختلاف وارد شده اند ولذا به نظر ما مناسب است در سه بخش بحث شود.

بخش اول:

این که مدلول ادوات شرط (ان، لو، اذا...) چیست .

بخش دوم :

این که مدلول هئیت جمله شرطیه چیست یعنی جمله ترکیبی از جمله شرط و جزا.

بخش سوم:

بحث از این که این اختلافی که واقع شده است ثمره اش در مفهوم جمله شرطیه چیست؟ و آیا این بحث در مفهوم داشتن جمله شرطیه موثر است یا خیر و یا به تعبیر دقیق تر ثمره این نزاع در اجرای اطلاق در جزا موثر بوده یا در اجزاء اطلاق در خود نسبت شرطیه موثر است و یا در هیچ یک مؤثر نیست؟

اما بحث اول:

مرحوم محقق اصفهانی(رحمه الله) ((۱) [۱]):

می گوید حروف شرط برای فرض و تقدیر است و به معنای «اگر» می باشد و فرض می کند تحقق شرط را اما ایشان می گوید از حروف شرط لزوم فهمیده نمی شود و اگر باشد از دال دیگری در جمله شرطیه فهمیده می شود مثلا ممکن است کسی از فاء تفریع جزاء بر شرط، تفریع و ترتب را بفهمد و یا لزوم بین شرط و جزا را از هیئت جمله شرطیه بفهمد ولیکن ربطی به ادوات شرط ندارد.

۱- نهایه الدرایه، محمّد حسین الأصفهانی، ج۲، ص۴۱۳.

این حرف قابل قبول است و قابل انکار نیست البته ایشان وارد این نشده است که فاء تفریع یا هیئت شرطیه دال بر لزوم هست یا نه هر چند که در مورد «فاء» گفته است که برای اعم از ترتب زمانی و رتبی و طبعی است و فقط گفته ادوات شرط دال بر تقدیر است.

این مطلب صحیح است:

زیرا که حتی اگر لزوم هم بخواهد از ادوات شرط استفاده شود با فرض صدق جمله شرط و ترتب جزا بر آن فهمیده می شود چون مفهوم لزوم مفهوم اسمی است و نمی تواند معنای حروف شرط باشد و حروف شرط داخل بر جمله شرطیه می شوند مثل ادوات استفهام است که داخل در جمله می شود و بر مفهوم افرادی داخل نمی شود در این جا هم (ان زید) غلط است و (ان جاء زید) صحیح است و باید مدخول این ادوات جمله باشد حال اگر بخواهد لزومی را هم بین جمله شرط و جزاء برساند این لزوم بین صدق دو تا جمله است یعنی باید صدق جمله شرط را برای صدق جمله جزا فرض کند و این مستلزم فرض صدق جمله شرط است

دلالت ادوات شرط بر فرض:

و به عبارت دیگر لزوم بین صدق دو جمله چگونه با یک معنای حرفی افاده می شود؟ وقتی که فرض صدق شرط شود و این که این فرض مستلزم صدق جزا می شود پس اگر بخواهیم استلزام را هم برسانیم باید فرض کنیم تحقق جمله شرط را و بگوئیم هر گاه اولی محقق شد پس دومی هم محقق می شود و از این، استلزام را استفاده کنیم بنابراین نمی شود اصل دلالت ادوات شرط بر فرض را انکار نمود.

ص: ۵۰۲

مشهور:

قائلین به استفاده لزوم هم باید از حروف شرط فرض صدق شرط را بفهمند تا به لزوم جزاء برسند و طبق قول مشهور هم باید قبول کرد که از حروف شرط فرض و تقدیر استفاده می شود و این استلزام چون به شکل معنای حرفی و بین صدق دو جمله تامه شرط و جزاء است راهی ندارد جز این که فرض و تقدیر صدق جمله شرط را داشته باشد

اصل نزاع:

لهذا نزاع و بحث در این می شود که آیا ادوات شرط فقط دال بر فرض و تقدیر است - که مرحوم محقق اصفهانی(رحمه الله)به این قائل است - و یا زاید بر آن دال بر استلزام هم می باشد - که مشهور می گویند - پس اختلاف بعد از دلالت ادوات شرط بر تقدیر است که آیا دال بر مجموع دو معنا است و به عبارت دیگر نسبت استلزامیه در صدق جزاء در فرض صدق شرط است و یاتنها دال بر یک معنی یعنی فرض صدق شرط است ایشان می گوید که استلزام و لزوم را از حروف شرط نمی فهمیم و دال دیگری می خواهد ولو هیئت جمله شرطیه یا فاء و تفریع باشد و مشهور می گویند آن هم از حروف شرط استفاده می شود و لو به نحو نسبت استلزامیه که متضمن فرض صدق شرط برای صدق جزاء است

حق با محقق اصفهانی(رحمه الله)است:

حال با این تحلیل روشن می شود که حق با محقق اصفهانی(رحمه الله)است و ما از ادوات شرط هم فرض صدق جمله شرط و هم لزوم را استفاده نمی کنیم و این فی نفسه بعید است بلکه اگر لزوم هم استفاده شود از هیئت جمله شرطیه فهمیده می شود همچنان که هیئت جمله حملیه دال بر اتحاد موضوع و محمول به نحو نسبت تصادقیه است در این جا هم همین طور است این تلازم در صدق از تطبیق و افاده جزاء در فرض و تقدیر تحقق جمله شرط استفاده می شود و کأنه حمل جمله جزا بر شرط است البته حمل نیست و منظور تصادق دادن جمله جزاء در فرض صدق جمله شرط است که لزوم را می رساند

شواهدی بر نظر محقق اصفهانی(رحمه الله):

و شواهدی هم بر این هست که ادوات شرط بر بیش از فرض و تقدیر صدق جمله شرط دلالت ندارد .

شاهد اول :

از شواهد این است که حروف شرط در مواردی که شرط مسوق برای تحقق جمله موضوع جزا هم هست بدون مجازیت و عنایت استعمال زیاد می شود مثل (ان رزقت ولدا فاختنه) که این جا به معنای لزوم میان موضوع و حکم نیست بلکه فقط به معنای «اگر» است و این که اگر موضوع محقق شده حکمش این است و این همان معنای فرض و تقدیر است ولاغیر.

شاهد دوم:

مواردی که شرط غیر از موضوع جزاء است ولی جزا اخبار فعلی است و تعلیقی نیست چون آن تقدیر اخذ شده در شرط فعلی و منجز است مثلا این شعر معروف (ان کان دین محمد لم یستقم الا بقتلی فیاسیوف خذینی)( ) این را می توان به دو صورت معنی کرد یکی به معنای شرط که هرگاه دین پیامبر(صلی الله علیه وآله)مستقیم نشود مگر به قتل من، من آماده ام; که در این صورت قضیه ای شرطیه است و یک وقت این گونه معنی می شود که حالا که دین پیامبر(صلی الله علیه وآله)مستقیم نیست ای شمشیرها من را بگیرید و این نداء فعلی و منجز است و اخبار از آن تلازم نیست و در محاورات هم این قبیل شرطیه ها رایج است که جزاء، اخبار و یا انشاء منجز است و لزومی در کار نیست ولی فرض و تقدیر فعلیت شرط هم شده است ولذا مجازی هم در کار نمی باشد .

شاهد سوم :

یکی دیگر از شواهـد مواردی است که مفاد جزا نفی لزوم است مثل (ان جاء زید فقد اکرمه و قد لا اکرمه) یعنی اگر زید آمد ممکـن اسـت اکرامش نمـایم و ممکـن است اکرامش نکنم که در این جـا می خواهـد نفی لزوم اکرام کنـد و لزوم بین مجی و اکرام که نیست بین مجی و عـدم اکرام هم نیست و لزوم بین مجی و گاهی اکرام و گاهی عـدم اکرام هم معنی نـدارد پس در این جا لزوم نیست لیکن فرض آمدن زید شده است البته ممکن است کسـی بگوید این، برگشت دارد به دو جمله شرطیه سلب لزوم، یعنی (لیس ان جـاء زیـد اکرمه) و (لیس ان جاء زیـد لااکرمه) که البته چنین مطلبی واضـح العنایه و التکلف است و قابل قبول نیست.

شاهد چهارم :

شاهد دیگر این که اگر حرف شـرط را از جمله شـرطیه برداریم تنها فرض و تقدیر رفع شده و صدق جمله شرط فعلی می شود و اگر جزاء هم متفرع بر آن ذکر شود لزوم را هم می رسانـد مثـل (جـاء زیـد بقاء فاکرمه) و این شاهـد بر آن است که مـدلول حروف شرط تنها افاده فرض و تقدیر است اما ترتب و لزوم مربوط به هیئت دو جمله و یا فاء تفریع است.

بنابراین:

حق بـا مرحوم اصـفهانی(رحمه الله) است که فرمود مـا از ادوات شـرط غیر از فرض و تقـدیر شـرط چیز دیگری نمی فهمیم اما لزوم و این که این شـرط متوقف بر جزاست یـا بـالعکس این هـا از مفاد حروف شـرط خارج است و یک دوال دیگری دارد و هیئت یا فاء تفریع می تواند دال بر آن ها باشد اما مفاد ادوات شرط همان (اگر) در فارسی است یعنی فرض و تقدیر که این را برای لزوم هم نیـاز داریم چون لزوم بین صـدق شـرط و جزا است و در صـدق نمی شود تلازم اسـتفاد شود مگر این که فرض شود که (اذا صدق هذا صدق ذاک) ولذا شـهید صدر(رحمه الله)می گوید که مفاد جمله شرطیه این است که (اگر جمله شرط صدق کند جمله جزاء هم صدق می کند) و لذا صحیح در بحث اول این است که ادوات شرط فقط برای فرض و تقدیر صدق شرط است ولزوم و استلزام شرط و جزا و یا تعلیق و توقف جزا بر شرط، از ادوات شرط استفاده نمی شود.

ص: ۵۰۵

رد کلام محقق اصفهانی(رحمه الله):

در این جا شهید صدر(رحمه الله)((۱)) بحثی را مطرح می کند و در مقام رد کلام محقق اصفهانی(رحمه الله)است ایشان برهانی ارائه کرده که ادوات شرط دال بر استلزام است نه فرض و تقدیر، ایشان می گوید اگر حرف مرحوم اصفهانی(رحمه الله)درست باشد حرف شرط بر جمله وارد می شود و مثل حرف استفهام و ترجی است (هل جاء زید) که اگر معنایش این باشد که جمله شرط در موقع فرض و تقدیر است آیا جمله شرطیه که نسبت تامه است به نسبت ناقصه و مفهوم افرادی مبدل می شود که این واضح البطلان است و جمله شرط بر نسبت تامه خود باقی می ماند و اگر این گونه باشد این نسبت تامه است پس باید یصح السکوت علیه باشد همچنانکه با ورود ادوات استفهام یا ترجی و تمنی یصح السکوت علیها است

شرط تنها، لا یصح السکوت علیها است:

زیرا که آن جمله تامه فرض و تقدیر شد و تمام شد و مخاطب در مثل (ان جاء زید) می گوید کلام ناقص است که اگر (ان) داخل بر جمله نشده بود یصح السکوت علیه بود یعنی این انتظار و ناتمامی از دخول (ان) آمد پس (ان) فقط دال بر فرض و تقدیر نیست بلکه دال بر استلزام تحقق چیز دیگری هم هست که با آوردن جزا تمام می شود که خلاصه حرف شرط بر نسبت استلزامی دلالت می کند و چون لزوم تام نیست مگر طرفینش بیاید شرط تنها لا یصح السکوت علیها است ولی اگر معنای حرف شرط فقط فرض و تقدیر بود هنگامی که فرض شد - که اینجا فرض شد - باید جمله تمام می شد.

۱- بحوث فی علم الاصول، السید محمود الهاشمی الشاهرودی، ج۳، ص۱۴۹.

اشکال:

این مطلب دو اشکال دارد یکی این که این بیان نمی توانـد بر نفی اخذ فرض و تقدیر در معنای حرف شـرط دلالت کند لزوم هم بخواهد باشد گفتیم باید فرض و تقدیر هم در معنایش باشد و ثانیاً فرض و تقدیر با استفهام و ترجی و تمنی فرق دارد ; در آنها وقتی استفهام شکل بگیرد غرض و مدلول تصدیقی تمام است اما در فرض و تقدیر فرض تنها چه فائده ای دارد نه اخبار و نه انشاء است ولذا تا جمله جزاء را نیاورد لغو و بی فایده است.

خلاصه:

بنابراین، این درست است که جمله شرط بدون جزا لا یصح السکوت علیها است ولی این نه به خاطر این است که حرف شرط دال بر لزوم است بلکه به خـاطر این است که مجرد فرض مفـاد یـک جمله - جمله شـرط - لغو است فلـذا این، برهـانی بر علیه مرحوم اصـفهانی(رحمه الله)نخواهد شد پس در این بخش اول از بحث که جمله شـرطیه برای چه وضع شده است به این نتیجه رسـیدیم که خـود ادوات شـرط بـا قطع نظر از هیئت شـرطیه لزوم را نمی رسانـد و تنهـا برای فرض و تقـدیر وضع شـده اسـت همانگونه که محقق اصفهانی(رحمه الله)اختیار کرده است.

صدق و عدم صدق استطاعت در صورتی که فرد مالک دینی بر ذمه دیگری باشد ۹۴/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صدق و عدم صدق استطاعت در صورتی که فرد مالک دینی بر ذمه دیگری باشد

(مسأله ۱۵ إذا لم یکن عنـده مـا یحـج به و لکن کان له دین علی شـخص بمقـدار مئونته ا أو بما تتم به مئونته فاللازم اقتضاؤه و صرفه فی الحـج إذا کان الـدین حالا و کان المدیون باذلا لصدق الاسـتطاعه حینئذ و کذا إذا کان مماطلا و أمکن إجباره بإعانه متسـلط أو کان منکرا و أمکن إثباته عنـد الحاکم الشـرعی و أخـذه بلا کلفه و حرج و کـذا إذا توقف استیفاؤه علی الرجوع إلی حـاکم الجـور بنـاء علی مـا هـو الأقوی من جواز الرجوع إلیه مع توقف استیفـاء الحق علیه لأنـه حینئـذ یکون واجبـا بعـد صـدق الاسـتطاعه لکونه مقـدمه للواجب المطلق و کـذا لو کـان الـدین مؤجلاـ و کان المـدیون باذلا قبل الأجل لو طالبه و منع صاحب الجواهر الوجوب حینئـذ بـدعوی عـدم صـدق الاسـتطاعه محـل منع و أما لو کان المـدیون معسـرا أو مماطلا لا یمکن إجباره أو منکرا للـدین و لم یمکن إثبـاته أو کـان الترافع مسـتلزما للحرج أو کان الـدین مؤجلا مع عـدم کون المـدیون باذلا فلا یجب بل الظاهر عدم الوجوب لو لم یکن واثقا ببذله مع المطالبه)((۱))

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۴، ط.ج.

این مسئله در مورد کسی است که مالی دارد که آن مال دین است بر ذمه دیگری، تکلیف او در رابطه با وجوب حج چیست ؟ که در سه جهت بحث می کند.

جهت اول: صوری که در آن استطاعت حاصل می شود

جهت اول جایی است که این دینی که دارد، حال هست و بالفعل مستحق استرداد از مدیون است این جا یک فرض این است که می تواند این دین را با مطالبه بگیرد و مدیون باذل است و یک فرض این است که مدیون آن را ادا نمی کند ولی این شخص قادر است بر اجبار او یا از طریق شخصی که بر او مسلط است و یا از طریق حاکم شرعی و یا حاکم جور در فرض توقف بر آن که جایز است به گونه ای که مستلزم حرج نباشد در این جهت اول می فرماید حج واجب می شود و باید مقدمه تحصیل این را انجام دهد (إذا لم یکن عنده ما یحج به و لکن کان له دین علی شخص بمقدار مئونته أو بما تتم به مئونته فاللازم اقتضاؤه و صرفه فی الحج إذا کان الدین حالا و کان المدیون باذلا لصدق الاستطاعه حینئذ و کذا إذا کان مماطلا و أمکن إجباره بإعانه متسلط أو کان منکرا و أمکن إثباته عند الحاکم الشرعی و أخذه بلا کلفه و حرج و کذا إذا توقف استیفاؤه علی الرجوع إلی حاکم الجور بناء علی ما هو الأقوی من جواز الرجوع إلیه مع توقف استیفاء الحق علیه لأنه حینئذ یکون واجبا بعد صدق الاستطاعه لکونه مقدمه للواجب المطلق) ((۱))

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۴، ط.ج.

دلیل صدق عنوان مستطیع بر فرد

در همه این موارد فوق این شخص مستطیع است چون مالک مقدار زاد و راحله به شکل دین و مالی بر ذمه مدیون است و برای او مقدور است که آن را استیفا کند و لو با تشبث به یکی از راهای که گفته شد.

استفیای حق در مورد مذکور واجب است

در حقیقت صرف کردن آن نیازمند مقدمه است مثل این که باید مطالبه کند و یا از راههایی که می تواند به مالش برسد مقدمه خرج کردن این مال است و مقدمه واجب فعل واجب است پس در جهت اول هم استطاعت شرعی صادق است و هم متمکن است از تحصیل آن مال که مقدمه واجب می شود و واجب است.

نظر مرحوم میرزا:

مرحوم میرزا(رحمه الله)در اینجا حاشیه ای دارند و می فرماید اگر مدیون با مطالبه دینش را به او می دهد حج بر او واجب می شود چون مستطیع است اما اگر امتناع می کند و نمی پردازد و برای رسیدن به دینش لازم است به یک جهت دیگری مثل حاکم شرع و یا حاکم جور یا متسلطی تشبث کند حج واجب نیست.

دلیل عدوم وجوب حج در صورت امتناع مدیون از نظر مروحم میرزا

زیرا که تحصیل استطاعت است و تحصیل استطاعت هم واجب نیست ایشان می فرماید (إن لم یکن المدیون باذلًا و توقّف الاستیفاء علی تشبّث آخر کان من القدره علی تحصیل الاستطاعه و لا یجب علی الأقوی.((۱))

ص: ۵۰۹

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۴، ط.ج.

اشکال بر نظر مرحوم نائینی

اشکال بر این حاشیه روشن است چون استطاعت شرعی به معنای ملك مقدار زاد و راحله است که در اینجا فعلی است چون مقصود از ملك زاد راحله ملك عین آن نبود بلکه ملك مالیت بود و این شخص مالك این مال است که به اندازه زاد و راحله است گاهی عین دیگری است و مال ذمی است و مال در ذمه دیگری مملوك دائن است و چون مملوك است این مال را داراست و به اندازه مقدار زاد و راحله هم است و مطالبه کردن به جهت ملکیت نیست بلکه به جهت استیلاء بر مال خودش و مصرف کردن آن است و اینها مربوط می شود به قدرت بر مقدمات واجب همانند همه مقدماتی که فعل واجب متوقف بر آنها می شود و صرف این مال در حج هم مقدماتی دارد که مثلاً اگر عین دیگری بود باید بفروشد و یا اگر در جای دیگری باشد باید آن را احضار کند و در حقیقت مقدمات انجام واجب است که قدرت داشتن بر آن برای وجوب ذوالمقدمه کافی است .

توجیه کلام مرحوم میرزا:

بعضی سعی کردن برای دفع این اشکال وجهی را ذکر کنند و از مرحوم میرزا(رحمه الله) دفاع کنند و گفته اند از روایات نسبت به استطاعت شرعی دو چیز استفاده می شود که باید فعلی باشد

شرط اول مستفاد از روایات:

یک اینکه استطاعت مالی که همان ملك زاد و راحله است که اگر مالك نباشد لکن می تواند آنها را تحصیل کند این تحصیل استطاعت است و واجب نیست پس ملکیت بالفعل زاد و راحله شرط شرعی است و اگر نباشد تحصیلش واجب نیست یعنی ایجاد شرط وجوب واجب نیست حتی اگر بر آن قادر هم باشد و می فرماید از روایات نیز استفاده می شود که فعلیت

ص: ۵۱۰

شرط دوم مستفاد از روایات:

یک چیز دیگری هم شرط است و آن قدرت فعلی مالک زاد و راحله بر صرف این مال در حج است یعنی این که بالفعل قادر بر صرف آن مال در راه هزینه حج باشد چون که در روایات شرط شده است مالی که (یحج به) یا (یقدر ان یحج به) پس لازم است این گونه باشد که بالفعل هم در اختیارش باشد که بتواند در حج صرف کند ولی این مال در اینجا بالفعل نیست بلکه می تواند از راه تشبث به اسباب دیگری آن را تحصیل کند.

رد توجیه وارد شده بر کلام سید:

این بیان تمام نیست چون که در روایات بیشتر از این نیست که می خواهد بگوید باید مال به اندازه لازم برای حج در اختیارش باشد و قدرت تکوینی داشته باشد که آن مالیت را در حج خرج کند و این قدرت در مانحن فیه موجود است و لازم نیست مال تحت ید او باشد و الا مطالبه هم واجب نمی شود حتی جایی که مدیون بپردازد.

نظر محروم سید در رابطه با صورتی که دین موجل است ولی در صورت طلب مدیون بذل می کند

ایشان یک فرض دیگری نیز به جهت اول ملحق می کند این است که می فرماید (و کذا لو کان الدین مؤجلا و کان المدیون باذلا ـ قبل الأجل لو طالبه و منع صاحب الجواهر الوجوب حینئذ بدعوی عدم صدق الاستطاعه محل منع) ((۱)) می فرماید جایی که دین حال نیست ولیکن مدیون آمادگی بذل را دارد، آنجا هم مطالبه و أخذ آن دین واجب می شود چون مالک دین است و استطاعت شرعی فعلی است و فقط گرفتنش و استیلا بر آن نیازمند مقدمه مطالبه و یا قبول است که باید انجام دهد سپس می فرماید صاحب جواهر(رحمه الله)قائل شده است که این جا تحصیل استطاعت است چون دین حال نیست.

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۴، ط.ج.

نظر محشین در مسئله:

در این بحث، نظر محشین به دو قسم تقسیم شده است

نظر محوم سید: وجوب مطلقا

برخی آن را قبول کرده اند; قول مرحوم سید(رحمه الله)که می فرماید اگر مدیون آمادگی بذل را دارد مطلقا واجب است که آن را تحصیل کند ولو از طریق مطالبه از او.

قسم اول از محشین: عدم وجوب مطلقا

یک قول هم قول صاحب جواهر(رحمه الله)است که می گوید مطلقا واجب نیست و تحصیل استطاعت است

قسم دوم از محشین: تفصیل

برخی هم تفصیل داده اند و گفته اند گاهی مدیون خودش بذل می کند در این صورت قبول واجب است و تحصیل استطاعت نیست اما جایی که خودش درصدد نیست که بذل کند و باید از او مطالبه و استدعا شود تا در طول استدعا و خواهش بذل کند - زیرا که دائن حق مطالبه ندارد - در این صورت گفته اند که تحصیل استطاعت است.

وجه تفصیل:

کانه وجه این تفصیل در این جا این است که لازم است نسبت به مالی که مقدار زاد و راحله است بالفعل استحقاق صرفش را هم داشته باشد و اگر استحقاق صرفش را نداشت چون در ذمه دیگری است و دین مؤجل است استحقاق تصرف در این مال را ندارد پس در حقیقت مالک زاد و راحله ای است که بالفعل حق ندارد آن را در حج صرف کند بنابراین مستطیع نیست و این تحصیل استطاعت است که سعی کند این استحقاق را برای خودش ایجاد کند و از مدیون طلب کند که حق تأجیلش را ساقط کند.

اشکال بر قول به تفصیل:

این مطلب هم قابل نقـد است یعنی ما از روایات در رابطه با اسـتطاعت شـرعی بیش از این اسـتفاده نمی کنیم که مالک بالفعل مالی به مقدار زاد و راحله باشد و این استطاعت خاص شرط شرعی است که با قدرت عقلی فرق می کند و تحصیل آن واجب نیست حتی اگر قادر بر آن باشد مثل کسوب

انواع استطاعت در باب وجوب حج:

در حقیقت در باب وجوب حج دو نوع استطاعت داریم

استطاعت شرعی:

یک استطاعت شرعی که شرعا قید شده است که اگر قید نشده بود لازم نبود و وجوب اوسع از آن بود و آن ملک زاد و راحله بالفعل است که اگر این شـرط نبود می گفتیم کسی که کسوب است نیز حج بر او واجب می شود چون قدرت بر سبب قدرت بر مسبب هم است و قدرت بر تحصیل، قدرت بر محصل هم است و عقلاً کسوب قادر بر حج است عقلاً پس باید بر او واجب باشد ولی چون در روایات ملک بالفعل مال به اندازه زاد و راحله آمده است جایی که مالک نیست تحصـیل آن واجب نیسـت چون تحصیل مقدمه و شرط وجوب واجب نیست و این یک نوع استطاعت در حج است.

استطاعت عقلی:

نوع دیگر اسـتطاعت عقلی است که در حج هم لازم است مانند سایر واجبات و آن قدرت و تمکن بر حج است که باید بعد از تحقق اسـتطاعت شرعی – استطاعت مالی – موجود باشد مثلا کسی که مریض است و یا راه مکه بر او مسدود می باشد و یا هر جهتی که او را از حج عاجز می کند حج بر او واجب نیست.

ص: ۵۱۳

تحصیل استطاعت عقلی واجب است:

ولیکن نسبت به این نوع قدرت اصل تمکن بر آنها کافی است مثلا کسی که مریض است و با مرض نمی تواند به حج برود ولی می تواند مداوا کند و به حج مشرف شود این مداوا و در مان بر او واجب است و یا در تخلیه سرب - که شرط است - اگر بتواند از طریقی آن را رفع کند واجب است انجام دهد زیرا که نسبت به اینها قدرت عقلی است.

استثناء از وجوب تحصیل استطاعت عقلی

مگر به حد عسر و حرج برسد و ذکر صحت بدن و یا تخلیه سرب در روایات به لحاظ همان تمکن و قدرت عقلی است عرفاً و مانند استطاعت مالی نیست که روایات فعلیت مالکیت آن را صریحاً شرط کرده است

نتیجه:

هر چه که مربوط می شود به انجام حج از غیر ناحیه مالک زاد و راحله قدرت در آن عقلی است و مقدماتش هم باید انجام بگیرد و بیش از این از روایات استفاده نمی کنیم. طبق این ضابطه فوق در مانحن فیه چون که دائن مالک مال بر ذمه مدیون است پس استطاعت مالی و شرعی فعلی است و استیفاء دین تحصیل استطاعت شرعی نیست و اما استیلاء بر آن به جهت صرف در حج، قدرت در آن عقلی است که با فرض امکان آن ولو از طریق استدعاء و مطالبه از مدیون در صورتی که باذل باشد از باب وجوب مقدمه واجب، واجب می شود.

حق با ماتن است:

حاصل این که اگر معیار این شد که عرض کردیم دیگر این تفصیل صحیح نیست و حق با ماتن است .

ص: ۵۱۴

اشکال:

ممکن است ادعایی شود به این که نسبت استیلاـ بر مال تکویناً درست است که قدرت عقلی است اما نسبت به حق تصرف شرعاً در مال قدرت شرعی است یعنی یک استیلا تکوینی داریم که قدرت بر آن عقلی است و یک حق شرعی تصرف در مال داریم که ظاهر روایت است و شرطیت ملک زاد و راحله این است که از نظر شرعی هم باید مستحق مالی خودش باشد و در جایی که دین مؤجل باشد و دائن شرعاً در اینجا مستحق تصرف در آن مال ذمی و مطالبه آن نیست و این هم مستطیع مالی نیست و از روایات ملک زاد و راحله استفاده می شود که مجرد ملکیت کافی نیست بلکه ملکی باید داشته باشد که شرعاً هم مستحق تصرف در آن باشد که اگر استطاعت شرعی در حج این گونه باشد استحقاق شرعی تصرف هم مثل ملکیت است که تحصیل آن واجب نیست و به عبارت دیگر باید هم دارای ملکیت این مال باشد و هم حق تصرف در آن را دارا باشد و گفته اند جایی که مدیون خودش بدون مطالبه بذل کند خودش حق تاجیلش را ساقط کرده است و استحقاق شرعی تصرف برای دائن فعلی است اما جایی که خودش ساقط نکرده است و با مطالبه و خواهش ساقط می کند این تحصیل استطاعت شرعی است و واجب نیست .

پاسخ اشکال:

اما این مطلب هم قابل قبول نیست زیرا که از روایات نمی توانیم بیش از این استفاده کنیم که باید مالی بالفعل به اندازه زاد و راحله داشته باشد و بتواند تکویناً و شرعاً آن را در حج هزینه کند یعنی میزان استحقاق وضعی و فعلی صرف آن مال نیست بلکه تکلیفاً جواز شرعی صرف کافی است که در مانحن فیه محفوظ است زیرا که جواز خواهش و مطالبه ثابت است و بر او حرام نیست .

ص: ۵۱۵

نتیجه:

بنابراین حق با صاحب عروه(رحمه الله) است که واجب است مطالبه یا خواهش نماید اگر حرجی نباشد چون مالک زاد و راحله است و امکان صرف آن را در حج دارد فلذا استطاعت شرعی نسبت به مالکیت مال و استطاعت عقلی نسبت به امکان صرف آن در حج، ثابت است .

ذیل مسئله ۱۵ مجرای احتیاط است نه برائت ۹۴/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ذیل مسئله ۱۵ مجرای احتیاط است نه برائت

(مسأله ۱۵ إذا لم یکن عنده ما یحج به و لکن کان له دین علی شخص بمقدار مئونته ...)((۱))

بحث در مسلئه ۱۵ بود که جهت اول از آن گذشت اما جهت دوم که می فرماید (و أما لو کان المدیون معسرا أو مماطلا لا یمکن إجباره أو منکرا للدین و لم یمکن إثباته أو کان الترافع مستلزما للحرج أو کان الدین مؤجلا مع عدم کون المدیون باذلا فلا یجب)((۲))

شرح جهت دوم:

جهت دوم جایی است که مدیون دینی که دارد به اندازه زاد و راحله است لکن قابل تحصیل نیست زیرا که مدیون معسر است و یا مماطل است ولی اجبارش هم ممکن نباشد و یا منکر باشد و نشود آن را ثابت کرد و یا اینکه دین موجل است و وقت دارد می فرماید در این موارد حج واجب نیست

علت عدم وجوب حج در جهت دوم:

چون مستطیع نیست و ما قبلا عرض کردیم معیار در استطاعت شرعی ملك زاد و راحله و قدرت و امکان صرف آن در حج است و طبق آن معیار در این جا گفته می شود چون صرف آن مقدور نیست پس (ان یحج به) نیست فلذا وجوب ساقط است.

ص: ۵۱۶

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۴، ط.ج.

۲- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۴، ط.ج.

نکته:

ولی می بایست در اینجا یك چیز دیگری را هم اضافه کرد و آن این که در صورتی که با آن دین به هیچ نحوی نتواند به حج

برود و از هیچ طریقی نتواند از آن استفاده کند مثلا اگر بتواند دینش را بفروشد ولو با مقدار پایین تر از او دینش را می خرند باید به حج برود و همچنین اگر بتواند از اموال دیگری که دارد و در مoونه صرف می کند آن را صرف حج کند چون موونه اش فوری نیست و وقتی دین حال شد در آنجا مصرف کند بازهم حج بر او واجب است.

نتیجه جهت دوم:

بنابراین در جهت دوم این گونه باید گفت که عدم وجوب حج در صورتی است که راه دیگری برای استفاده از آن دین در حج نباشد اما اگر بتواند مثلاً آن را بفروشد در این صورت بر (أن یحج به) قدرت دارد و مالك بودن زاد و راحله را - که همان دین و استطاعت شرعی است - نیز دارد زیرا که قدرت بر صرف در حج قدرت عقلی است چنانچه به هر شکلی بتواند با آن مال از طریق عینش یا بدلش و یا ثمنش حج بجا آورد استطاعت شرعی را داراست.

اشکال:

اشکال نشود به جایی که مکلف دینی را دارد و به هیچ وجه نمی تواند از آن دین استفاده کند و دین را هم نمی تواند بفروشد ولی کسوب است و می تواند زاد و راحله را کسب کند حج بر او واجب می شود با این که چنین نیست و واجب نیست چون که تحصیل استطاعت است .

ص: ۵۱۷

پاسخ اشکال:

این اشکال وارد نیست چون در این جا که نمی تواند به هیچ وجه در مالی که به اندازه زاد و راحله است تصرف کند و قدرت عقلی هم بر صرف آن مال در حج ندارد و در اینجا اگر مال دیگری را کسب کند با مال دیگری حج انجام داده است و با مال دیگری به حج رفته است نه با آن مال اول و این کسب، یک زاد و راحله دیگری است و تحصیل استطاعت است و ضابطه و معیار این است که باید نسبت به همان مالی که مالک است قدرت عقلی بر صرف در حج را دارا باشد یا با عینش و یا با بدلش پس جایی که دین به هیچ وجه قابل استیفا و یا تبدیل و صرف بدل آن در حج نیست این شخص مستطیع نیست و تحصیل مال دیگر از طریق کسب جدید تحصیل استطاعت است و این واضح است.

جهت سوم:

جهت سوم ذیل مسأله است که می فرماید (بل الظاهر عدم الوجوب لو لم یکن واثقا ببذله مع المطالبه) ((1)) یعنی اگر داین علم یا اطمینان داشته باشد که مدیون دین مؤجلش را بذل می کند که قبلاً گفته شد مطالبه واجب می شود و اما اگر شک در آن داشت و احتمال می دهد اگر مطالبه کند و خواهش کند شاید بپردازد و شاید بذل نکند اگر این گونه بود می فرماید (الظاهر عدم الوجوب لو لم یکن واثقا ببذله مع المطالبه).

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۴، ط.ج.

دلیل عدم وجوب:

ظاهراً دلیل ایشان بر عـدم وجوب اصل عملی برائت از وجوب حج است زیرا که در حقیقت شک می کند آیا مستطیع است یا خیر چون شک می کند در این که اگر مطالبه کرد به او می دهد یا خیر و این شک در استطاعت است و چون شبهه مصداقیه است فحص هم لازم نیست.

اشکال بر جریان اصل برائت:

در این جـا اشـکالی بر مرحوم سید(رحمه الله) شـده است که درست است برای مکلف شـک حاصل می شود لکن این شک، شـک در قـدرت است چون ملکش از بین نرفته است و آن مال را دارد ولی شک در این دارد که آیا ممکن است که این مال را با مطالبه تحصیل کنـد یا خیر ؟ و در حقیقت شک در استطاعت مالی - به معنای داشتن ملک مقـدار زاد و راحله - نـدارد بلکه شـک در امکان استیلاء بر آن دارد که شک در قـدرت است و در شک در قـدرت احتیاط و فحص واجب است و برائت جاری نمی گردد; نه برائت عقلی و نه شرعی مثلاً اگر کسی شک کند می تواند بلند شود و نماز ایستاده بخواند واجب است فحص کند و یا شک کند آیا می تواند مناسک حج را انجام دهد یا خیر نمی تواند برائت جاری کند این جا هم اینگونه است زیرا که مالک زاد و راحله است و شک او در امکان صرف آن در حج است که مجرای احتیاط است نه برائت. این اشکال در مستمسک((۱)) وارد شده است.

۱- مستمسک العروه الوثقی، السید محسن الطباطبائی الحکیم، ج ۱۰، ص۹۳

پاسخ مرحوم آقای خویی به این اشکال:

مرحوم آقای خویی(رحمه الله)((۱)) سعی کردند آن را جواب دهند.

گفته انـد که اینجا چون قـدرت بر صـرف زاد و راحله در حج در لسان دلیل وجوب حج اخذ شده است قدرت شـرعی خواهد شـد که با قـدرت عقلی فرق دارد در قـدرت عقلی اگر قـدرت شـرط تکلیف نباشـد و شـرط منجزیت عقلی باشـد عدم جریان برائت در موارد شک در قدرت عقلی روشن است و اما اگر شـرط در تکلیف باشد که مبنای مشهور این است که قدرت را در فعلیت تکلیف شـرط می دانـد و آنجـا که فعـل مقـدور نیست وجوب هم نیست قهرا شـک در قـدرت موجب شک در وجوب است ولیکن می فرمایـد چون که شـرطیت قـدرت عقلی از بـاب حکم عقـل است که خطـاب به عـاجز قبیـح است و یا به نکته مرحوم میرزا(رحمه الله)است که می گوید خطابات باید شانیت و امکان تحریک را داشته باشند

نتیجه:

جایی که مکلف عاجز است بعث و تحریک ممکن نیست صحیح است که گفته شود شک در قدرت هر چند موجب شک در وجوب است ولیکن مجرای برائت نیست زیرا که قـدرت عقلی موجب قبح تکلیف می شود اما ملاک تکلیف را رفع نمی کند و در اتصـاف فعـل به ملاـک دخیل نیست و عقل چنین حکمی نمی کنـد و تنها قـدرت را در وجوب و تکلیف شـرط می کند پس ملاک وجوب محفوظ و معلوم است و قهراً عقل حکم می کند که ملاک معلوم هم مثل تکلیف منجز است و اگر مکلف علم به ملاـک داشت و در قـدرت بر امتثال و تحصـیل آن شک نمود لازم است اقـدام کنـد تا مشـخص شود قادر است یا نه و چنین ملاـکی به حکم عقل منجز است و اگر اغماض و اهمالی کنـد و آن ملاک معلوم تفویت شـد اسـتحقاق عقاب را دارد و می فرمایـد شاید سیره عقلا هم بر این منعقد است و به این جهت است که گفته می شود شک در قدرت منجز است و احتیاط و فحص واجب است .

ص: ۵۲۰

۱- موسوعه الامام الخوئی، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۲۶، ص۸۶.

اما اگر قدرت و استطاعت در لسان دلیل بیایید مثل ما نحن فیه که می فرماید (من استطاع الیه سبیلا) این جا در این ظهور پیدا می کند که قدرت و استطاعت در ملاک دخیل است و از موجبات ملاک داشتن آن فعل است که اگر مقدور نباشد ملاک هم فعلی نیست و دیگر ملاک هم محرز نیست و مشکوک می شود مثل تکلیف فلذا اصل برائت جاری است.

تطبیق با مانحن فیه:

مانحن فیه هم از این قبیل است چون که قدرت بر صرف هم در لسان دلیل و روایات وجوب حج اخذ شده است پس استطاعت و قدرت شرعی است و شک در آن موجب می شود که هم وجوب مشکوک باشد و هم ملاک و در نتیجه حق با مرحوم سید(رحمه الله)است که اصل برائت جاری کرده است و آنجایی که احتیاط و فحص لازم است آنجایی است که شک در قدرت عقلی باشد

این بیان به دو مطلب بر می گردد.

نکته اول:

نکته وجوب احتیاط و فحص در موارد شک در قدرت چیست .

نکته دوم:

آن نکته در مانحن فیه نیست ولذا احتیاط، واجب نیست و برائت جاری است .

اما مطلب اول ایشان و این وجهی که بیان کردند از دو نظر قابل نقد است .

اشکال اول بر نکته اول:

این که وقتی قدرت در وجوب دخیل شد و تکلیف برای عاجز نباشد قهراً اطلاق دلیل تکلیف مقید به غیر موارد عجز می شود که در این صورت دیگر نمی توان ملاک را هم در موارد عجز ثابت نمود زیرا که دال بر ملاک دلالت التزامی اطلاق خطاب و وجوب بود که اقتضای ملاک داشتن را می کرد و جایی که دلالت مطابقی نباشد دلالت التزامی هم نیست یا اصلا دلالت التزامی تشکیل نمی شود اگر قید مذکور متصل باشد - که این چنین است - و یا اگر هم تشکیل بشود چون دلالت مطابقی از حجیت ساقط شده است دلالت التزامی هم ساقط می شود بنابر تبعیت که ایشان قائل به آن هست و صحیح نیز همین است.

نتیجه:

پس اولین اشکال این است که اگر قبول کردید مقید بودن حکم عقل برای خطابات و این که وجوب را مقید می کند به مواردی که مقدور باشد و اطلاق خطاب شامل عجز نیست دلالت مطابقی از اصل مرتفع بوده و یا ساقط می شود که در نتیجه دلالت التزامی بر ملاک هم یا نبوده و یا ساقط می شود بنابراین از کجا در موارد عجز و عدم قدرت عقلی ملاک را معلوم دانستید و چگونه احتمال دخالت قدرت عقلی در ملاک را نفی می کنید زیرا که بدون آن ملاک محرز نیست .

اشکال دوم بر نکته اول:

برائت عقلی با علم به ملاک رفع می شود ولی برائت شرعی چرا رفع بشود زیرا که ظاهر دلیل برائت شرعی این است که هر جا در تکلیف و وجوب شک کردید شارع ایجاب احتیاط را از ذمه شما برداشته است و آن حکم را ظاهراً بر می دارد حتی ملاکاً یعنی روح ملاک هم رفع می شود نه این که تنها انشائش را بر می دارد و برائت شرعی برای تامین از حکم وجوب مشکوک است مطلقا و از همه جهاتش و حکم عقل به منجزیت ملاکی مقدوریتش و وجوبش مشکوک هست تعلیقی است و برائت شرعی رافع منجزیت عقلی است مثل موارد شک در امتثال که عقل به احتیاط حکم می کند مگر شارع ترخیصی را جعل کند که در موارد قاعده فراغ و موارد دیگر جعل کرده است و یا اگر در یک طرف علم اجمالی اصل منجزی جاری باشد که عقل در طرف دیگر هم قائل به منجزیت است مگر این که اصل مؤمّن شرعی در آن جاری شود.

ص: ۵۲۲

نتیجه بر اساس دو اشکال بالا:

بنـابراین در مـانحن فیه هم اصـل برائت از وجوب مشـکوک رفع می کنـد وجوب را حتی به لحاظ روح تکلیف که ملاک آن است و مشـکوک الحصول است بله، اگر گفتید که دلیل برائت به اندازه خطاب مشـکوک منجزیت را رفع می کند نه به لحاظ ملاـک آن اگر معلوم باشـد و در امکـان تحصـیلش شک باشـد دیگر برائت شـرعی هم رافع منجزیت عقلی در موارد شک در قدرت عقلی نمی شود لیکن این جریان حیثی در اصل برائت خلاف ظاهر دلیلش می باشد و ظاهر دلیل برائت شـرعی تامین از همه جهات آن حکم است .

اشکال بر نکته دوم:

اما مطلب دوم که می فرماید چون در ما نحن فیه قدرت در لسان دلیل اخذ شده است شـرعی می شود این هم قابل قبول نیست چون قـدرت شـرعی که اخـذ شـده است همان ملک زاد و راحله است و آن در ملاک وجوب حـج دخیل است اما قـدرت در صرف آن مال در حج قدرت عقلی است و ذکر این قدرت در روایات هم به جهت بیان شرطیت قدرت عقلی است و مثل اخذ صحت و تخلیه سـرب است که در روایات ذکر شده است و عرف از آنها قدرت عقلی را استفاده می کند نه بیشتر و اگر مجرد ذکر قـدرت در لسان روایتی کافی باشد لازمه اش آن است که اگر شک کردید که ویزای سـفر می دهند یا نه لازم نیست که فحص کند و ببیند که تخلیه سرب است یا نه و احتمال آن کافی است برای به حج نرفتن با این که این چنین نیست.

ص: ۵۲۳

نتیجه:

حاصل این که هر چند در روایات عنوان (ان یقدر علیه) آمده است ولی عرف نسبت به ملك زاد و راحله قدرت شرعی و دخل در ملاك را می فهمد ولیکن نسبت قدرت بر صرف قدرت شرعی و دخل در ملاك را نمی فهمد بلكه از باب همان قدرت عقلی می فهمد و عرف این قبیل عناوین را از باب قدرت عقلی می داند نه از باب دخل در ملاك و الا این نقض ها به شما هم وارد است .در نتیجه فرق است میان صحت و تخلیه السرب و قدرت بر رفتن با زاد و راحله به حج و بیان استطاعت مالی که موارد اول از باب همان قدرت عقلی است بر خلاف استطاعت مالی و شاید این مطلب از روایت سکونی هم استفاده شود.

ما نحن فیه مجرای احتیاط است نه برائت:

(وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُوسَی بْنِ عِمْرَانَ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ یَزِیدَ النَّوْفَلِی عَنِ السَّکُونِی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْقَدَرِ- فَقَالَ یَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ أَخْبِرْنِی عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَل وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِج الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا أَ لَیْسَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُمُ الِاسْتِطَاعَهَ فَقَالَ وَیْحَکَ إِنَّمَا یَعْنِی بِالاسْتِطَاعَهِ الزَّادَ وَ الرَّاحِلَهَ لَیْسَ اسْتِطَاعَهَ الْبَدَنِ الْحَدِیثَ)((۱)) بنابراین در مانحن فیه شک در قدرت عقلی که مجرای اصل احتیاط است اما این که چرا برائت در موارد شک در قدرت عقلی جاری نیست در علم اصول بحث شده است و وجوهی برای آن ذکر می شود که خارج از این بحث است.

ص: ۵۲۴

۱- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۳۴-۳۵، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۸، ط آل البیت.

آیا اقتراض برای حج واجب است یا خیر؟ ۹۴/۰۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا اقتراض برای حج واجب است یا خیر؟

(مسأله ۱۶ لا یجب الاقتراض للحج إذا لم یکن له مال و إن کان قادرا علی وفائه بعد ذلک بسهوله لأنه تحصیل للاستطاعه و هو غیر واجب نعم لو کان له مال غائب لا یمکن صرفه فی الحج فعلا أو مال حاضر لا راغب فی شرائه أو دین مؤجل لا یکون المدیون باذلا له قبل الأجل و أمکنه الاستقراض و الصرف فی الحج ثمَّ وفاؤه بعد ذلک فالظاهر وجوبه لصدق الاستطاعه حینئذ عرفا إلا إذا لم یکن واثقا بوصول الغائب أو حصول الدین بعد ذلک فحینئذ لا یجب الاستقراض لعدم صدق الاستطاعه فی هذه الصوره)((۱))

مرحوم سید(رحمه الله) در این مسئله نیز به دو جهت اشاره کرده و بحث می کنند

جهت اول در مسئله ۱۶:

جهت اول این است که اگر مالی نداشت که به اندازه زاد و راحله باشد ولی می توانست استقراض کند و قرض بگیرد و ردّ آن برایش سخت هم نیست آیا این شخص مستطیع است یا نه؟ با لحاظ اینکه حرجی هم بر او نیست و به سهولت و هم می تواند قرض را ادا کند می فرماید نمی تواند قرض بگیرد.

دلیل عدم استطاعت:

در این جا روشن است که مستطیع نیست و این تحصیل استطاعت است چون در استطاعت شرعی، داشتن مال بالفعل قید شده است و از این جهت استطاعت شرعی است و قدرت عقلی کافی نیست و در لسان آیه و روایات آمده است که باید بالفعل مستطیع باشد که به ملک مقدار زاد و راحله تفسیر شده است پس اگر مالک نبود موضوع وجوب حج مرتفع است و ایجاد موضوع واجب نیست و شرایط و مقدمات وجوب واجب التحصیل نمی باشند و این مطلب روشن است ولذا قبلاً هم گفتیم که کسوبی که می تواند کسب کند ولی هنوز کسبی نکرده است بر او واجب نیست که مال کسب کند و به حج برود.

ص: ۵۲۵

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۶، ط.ج.

نکته:

بله، اگر قرض کرد و در طول قرض کردن و سهولت استرداد قرضش، استطاعت حاصل شده و مستطیع می گردد چون مالک زاد و راحله می شود البته با تفصیلی که بعداً خواهد آمد اما قبل از قرض کردن مستطیع نیست .

جهت دوم در مسئله ۱۶:

جهت دوم که این مقصود اصلی از این مسأله است می فرماید (نعم لو کان له مال غائب لا یمکن صرفه فی الحج فعلا أو مال حاضر لا راغب فی شرائه أو دین مؤجل لا یکون المدیون باذلا له قبل الأجل و أمکنه الاستقراض و الصرف فی الحج ثمَّ وفاؤه بعد ذلک) ((۱)) یعنی اگر به اندازه سفر حج زاد و راحله را مالک است ولیکن این مال غایب است و تحت قدرتش نیست مثلاً در شهر دیگری است و در این زمان کم نمی تواند به آن برسد مانند موقعی که ارثی به او رسیده از مورّثی که در شهر دیگری که فاصله اش تا محل سکونتش زیاد است و یا مالی دارد که حاضر است و زائد بر مستثنیات زندگیش است ولی فعلا مشتری و خریداری ندارد و نمی تواند آن را بفروشد و با پولش به حج رود و یا دینی دارد ولی موجل است و حال نیست و مدیون هم قبل از اجل حاضر نیست به او بپردازد پس مالی را به مقدار زاد و راحله دارد ولی این مال قابل صرف نیست و امکان صرف در حج را ندارد ولی با استقراض می تواند حج را انجام دهد و بعداً که مال حاضر و یا حال شد و یا مشتری برای مال پیدا شد می تواند قرض خودش را ادا کند در این صورت ایشان می فرماید اگر این ممکن باشد در این جا در صورت اطمینان امکان وصول آن مال حج واجب می شود (فالظاهر وجوبه لصدق الاستطاعه حینئذ عرفا إلا إذا لم یکن واثقا بوصول الغائبک أو حصول الدین بعد ذلک فحینئذ لا یجب الاستقراض لعدم صدق الاستطاعه فی هذه الصوره) ((۲)) و در ذیل می فرماید اگر که واثق نیست به اینکه می تواند آن مال را تحصیل کند استطاعت صدق نمی کند.

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۶، ط.ج.

۲- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۶، ط.ج.

اشکال:

در این جا مشهور محشین حاشیه زده اند و فرموده اند بر این که مجرد ملک مالی به مقدار زاد و راحله برای استطاعت شرعی کافی نیست بلکه آن مال باید به گونه ای باشد که در تصرفش هم باشد که بتواند بالفعل در حج مصرف و هزینه کند چون که در روایات آمده است (مال یحج به) یا (ان یکون موسرا) و این عناوین موجود در روایات با مجرد ملک و داشتن زاد و راحله ای که نمی تواند به آن دسترسی داشته باشد (یحج به) نیست

نتیجه اشکال:

پس در صورتی که بالفعل تحت یدش باشد مصداق استطاعت شرعی می شود و اگر در دسترسش نباشد مصداق استطاعت شرعی نیست و استقراض، تحصیل استطاعت و مال دیگری است که آن مال را می تواند در حج صرف کند نه این مال را، بنابراین مثل شخص کسوبی است که می تواند مال کسب کند که واجب نیست تحصیل استطاعت کند .

پاسخ اشکال:

مقدمه پاسخ بر اشکال:

ولیکن این اشکال وقتی بر مرحوم سید(رحمه الله)وارد است که ما از این روایات که می فرماید (له مال یحج به) خصوصیت آماده بودن فعلی صرف آن مال در حج را استفاده کنیم که شرط است یعنی شرطیت قدرت بالفعل و مباشرت را استفاده کنیم و همان گونه که باید ملک مال بالفعل باشد و بالقوه کافی نیست تصرف در مال هم باید بالفعل باشد و امکان صرف بالقوه اش کافی نیست و همچنین باید بالفعل تحت یدش باشد که اگر از روایات این گونه استفاده کردیم استقراض در این جا تحصیل استطاعت است.

پاسخ:

ولی ما قبلاً عرض کردیم که از روایات نسبت به شرطیت ملک زاد و راحله همین طور است یعنی ملک فعلی لازم است اما نسبت به بقیه قدرتها و تمکنهای لازم برای انجام حج قدرت عقلی است یعنی عقلاً باید ممکن باشد که این مال را هزینه کند و در راه حج استفاده نماید مثلاً اگر بتواند این مال را رهن بدهد و پولی را در مقابلش بگیرد و یا به حمله دار رهن بدهد تا وی را به حج برده و پس از بازگشت وفا کند این هم یحج به است و در حقیقت می گویند این مال را در حج خرج کرده است و وقتی به او بگویند که با چه مالی حج کردی می گوید با همین مال و قدرت و تمکن عقلی کافی است

نتیجه:

پس هر جا تمکن عقلی داشته باشد که آن مال را در حج صرف کند گفته می شود (مال یقدر ان حج به) و عرف می گوید این مال را در حج صرف کرده است و اگر این قدرت را در روایات بر قدرت تکوینی حمل کردیم استطاعت صدق می کند لذا بعید نیست استظهار مرحوم سید(رحمه الله)درست باشد و بر او اشکال وارد نباشد و به هر نحوی که ممکن باشد حج را بوسیله این مال انجام بدهد مستطیع است و در این گونه موارد استطاعت صادق است.

وثوق در استطاعت:

می ماند ذیل فرمایش ایشان که می فرمود (إلا إذا لم یکن واثقا بوصول الغائب أو حصول الدین بعد ذلک فحینئذ لا یجب الاستقراض لعدم صدق الاستطاعه فی هذه الصوره) ((۱)) در این جا هم نباید می گفت اگر وثوق ندارد مستطیع نیست بله، اگر وثوق به عدم دارد مستطیع نیست اما جایی که وثوق به عدم ندارد ولی احتمال بدهد مالش به او برسد و همچنین احتمال عدم وصول بدهد این شک در استطاعت است شک در قدرت بر صرف آن مال در حج است

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۶، ط.ج.

نکته:

البته نزد ماتن شک و عدم اطمینان هم در جریان برائت و نفی وجوب کافی است همانگونه که در ذیل مسأله قبل گذشت نه اینکه عدم استطاعت صدق کند مگر این که کسی از روایات استفاده کند که باید جزم به امکان صرف موجود باشد که اگر نبود باز هم در استطاعت عرفی کافی نیست و واقع قدرت عقلی شرط نیست و در غیر این صورت بایـد فحص کند و احتیاط نماید

صورتی که در آن نیاز به فحص نیست:

مگر این که حالت سابقه اش عدم قدرت بر صرف باشد و استصحاب عجز و عدم قدرت بر حج با آن مال را بکند.

مساله۱۷/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۴/۰۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: مساله۱۷/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه

مساله۱۷: (مسأله ۱۷ إذا کان عنده ما یکفیه للحج و کان علیه دین ففی کونه مانعا عن وجوب الحج مطلقا سواء کان حالا مطالبا به أو لا- أو کونه مؤجلا أو عدم کونه مانعا إلا مع الحلول و المطالبه أو کونه مانعا إلا مع التأجیل أو الحلول مع عدم المطالبه أو کونه مانعا إلا مع التأجیل و سعه الأجل للحج و العود أقوال و الأقوی کونه مانعا إلا مع التأجیل و الوثوق بالتمکن من أداء الدین إذا صرف ما عنده فی الحج و ذلک لعدم صدق الاستطاعه فی غیر هذه الصوره و هی المناط فی الوجوب لا مجرد کونه مالکا للمال و جواز التصرف فیه بأی وجه أراد و عدم المطالبه فی صوره الحلول أو الرضا بالتأخیر لا ینفع فی صدق الاستطاعه نعم لا یبعد الصدق إذا کان واثقا بالتمکن من الأداء مع فعلیه الرضا بالتأخیر من الدائن)((۱))

ص: ۵۲۹

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۳۷۷.

توضیح و اقوال: مرحوم سید(رحمه الله) در این مسئله متعرض این فرع می شود که چنانچه کسی مالک مقدار زاد و راحله از مال باشد ولی دینی هم بر ذمه اش است که اگر بخواهد ادا کند دیگر مالش برای حج کافی نیست آیا این جا حج واجب است یا چون دین بر عهده اش است واجب نیست مطلقا و مستطیع نیست

اقوال تفصیلی: یا باید تفصیل داد که تفصیلات گوناگونی در اینجا ذکر شده است که

قول اول: این است که با وجود دین مطلقا حج واجب نیست چون می بایست زاد و راحله زائد بر مقدار دینش باشد

قول دوم: هم این است که دینی که حال است و مطالب به است و یا صاحبش راضی به عدم پرداخت نیست، مانع از وجوب حج است و اگر مؤجل باشد و یا مطالب نباشد مانع از وجوب حج نیست

قول سوم: هم این است که دینی که حال است یا معجل است و زمانش مضیق است مانع است ولی اگر مؤجل باشد و زمانش موکول شود به بعد از حج ، مانع نیست

قول چهارم: قولی است که که مرحوم سید(رحمه الله)خودش اختیار کرده است که اگر دین حال و مطالب بود حج واجب نیست و اگر دین موجل بود و زمانش تا بعد از حج بود ولیکن طوری بود که بعد از صرف مال در حج وثوق و اطمینان ندارد که بتواند آن را أداء کند بازهم حج واجب نیست أما اگر دین موجل بود و با صرف مال در حج اطمینان دارد که می تواند آن دین را ادا کند این دین مانع از وجوب حج نیست و همچنین اگر دین حال باشد و صاحبش به تاخیر آن راضی باشد و اطمینان داشته باشد که اگر مال را در حج صرف کند بعداً می تواند آن را ادا کند و این تفصیل را مرحوم سید(رحمه الله)اختیار کرده است

ص: ۵۳۰

ریشه بحث: این اقوال چهارگانه – هر چند در متن پنج قول آمده است که قول دوم و سوم فرق چندانی با هم دیگر ندارند – مبتنی است بر یک مبنا که استطاعت با دین صادق نیست و اختلاف آنها در این جهت است که آیا مطلقا مانع از صدق استطاعت است یا در برخی از فروض دین و این که چقدر عنوان استطاعت با وجود دین سعه و ضیق دارد و قول اول منسوب به مرحوم محقق(رحمه الله)((۱)) و مرحوم علامه(رحمه الله)((۲)) و مرحوم شهید(رحمه الله)((۳))است و این بزرگواران عنوان استطاعت را مضیق کرده اند و مقید کرده اند به فرض عدم دین مطلقا و قول دوم استطاعت را منوط کرده است به دینی که حال و مطالب نباشد و این مختار صاحب مدارک((۴)) است و قول سوم استطاعت را منوط کرده است به دینی که موجل باشد و آن هم اجلی که تا بعد از رجوع حج استمرار داشته باشد که صاحب کشف اللثام قائل به این قول شده است و قول چهارمی هم قول مرحوم مصنف(رحمه الله)است که جایی که موجل باشد و یا حال باشد ولی مالکش به تاخیر آن راضی باشد و وثوق و اطمینان داشته باشد که می تواند بدون هیچ عسرو حرجی آن دین را بعداً وفا کند در این صورت بر او حج واجب است و در غیر این صورت واجب نیست چون که استطاعت صادق نیست هر چند مالك زاد و راحله بوده و دین او هم موجل باشد زیرا که رجوع به کفایت و یا عدم وقوع در عسر و حرج در زندگیش پس از برگشت از حج هم شرط در تحقق استطاعت عرفی و شرعی برای وجوب حج است .

۱- . شرائع الاسلام(ط اسماعیلیان)، محقق حلی، ج۴، ص۲۰۱.

۲- . منتهی المطلب، علامه حلی، ج۲، ص۶۵۳.

۳- . الدروس الشرعیه، شهید اول، ج۱، ص۳۱۱.

۴- مدارك الاحکام، سید محمد موسوی عاملی، ج۷، ص۴۳.

قول دیگر: بنابراین مبنای این چهار قول مشترک است و آن هم بحث صدق استطاعت است و در مقابل این اقوال یک قول پنجمی است که مبناءً با این اقوال فرق می کند و قائل است که در تمام فروض و اقوال ذکر شده استطاعت صادق است و تنها در اینجا یک واجب دیگری هم بر ذمه مکلف آمده است که ادا دین است و واجب دیگر استطاعت را رفع نمی کند بلکه این واجب دیگر سبب تزاحم میان دو تکلیف می شود که یک تکلیف وجوب حج است و واجب دیگری هم - مانند وجوب وفای به نذر که در اینجا وجوب ادای دین است - وجود دارد و این دو واجب با هم دیگر تزاحم پیدا می کنند که از مصادیق باب تزاحم می شود و حکم آن مثل بقیه موارد تزاحم است که باید دید کدام یک اهم است و کدام مهم،

مرحوم محقق نراقی(رحمه الله)((۱)) در مستند قائل به این قول شده است و مرحوم آقای خوئی(رحمه الله)((۲))نیز این قول را قائل شده اند و وجوب ادا دین را بر وجوب حج مقدم کرده است چون که حق الناس است و حق الناس مقدم است بر حق الله چون که أهم یا محتمل الاهمیه است و بعد وارد این بحث خواهد شد که چرا محتمل الاهمیه و یا مقطوع الاهمیه است و از مبنای دوم یعنی تزاحم هم طبق همان تفصیل مرحوم سید(رحمه الله)نتیجه گیری کرده اند و گفته اند که همان تفصیل را ما قبول می کنیم ولیکن نه از باب عدم صدق استطاعت در شق اول - دین حال یا مؤجلی که عدم وثوق به امکان ادائش است - بلکه از باب تزاحم و تقدیم وجوب ادای دین

۱- . مستند الشیعه، محقق احمد بن ممحمد مهدی نراقی، ج۱۱، ص۴۳.
۲- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۳۷۹.

ثمرات بحث: در عین حال بین این دو مبنا ثمرات و آثاری بار است که می توان به سه اثر آن اشاره کرد.

اثر اول : یک اثر این است که طبق مبنای مرحوم سید(رحمه الله) - مبنای اول - که استطاعت صادق نیست اگر مکلف دین را ادا نکرد و به حج رفت چون استطاعت نداشته حج بر او واجب نبوده و از حجه الاسلام مجزی نمی باشد چون که طبق مبنای اول اصل وجوب حج ساقط است ولی طبق مبنای دوم یعنی مبنای تزاحم اصل وجوب حج ساقط نیست بلکه اطلاق وجوب ساقط است زیرا که استطاعت و ملک زاد و راحله صادق است پس اگر ادا دین را ترک کرد و لو عصیانا حج واجب می شود زیرا که اصل تکلیف در باب تزاحم رفع نمی شود بلکه به نحو ترتبی محفوظ می باشد و در جایی که مکلف اهم را امتثال نکرد و آن را ترک کرد مهم هم واجب می شود ولذا اگر مکلف ادا دین را ترک نمود حج بر او واجب می شود و از حجه الاسلام مجزی می گردد بخلاف کسی که مبنای اول را قائل بشود که اگر حج را انجام بدهد حج غیر مستطیع است و مانند کسی است که متسکعا حج را انجام داده است .

اثر دوم: اثر و فرق دوم این است که اگر مکلف جاهل باشد به اینکه دین مطالبی بر ذمه اش است یا غافل و ناسی باشد طبق مبنای دوم که تزاحم باشد وجوب حج بر او فعلی است زیرا که تزاحم مخصوص به فرض وصول هر دو تکلیف است و در صورت عدم تنجز واجب اهم بر مکلف واجب مهم بر او فعلی است ولیکن طبق مبنای اول - عدم صدق استطاعت - حج بر او واجب نیست و مجزی از حجه الاسلام نیست چون بعد کشف می شود که مستطیع نبوده است و این هم فرق دوم است .

اثر سوم: اثر و یا فرق سوم این است که بنا بر مبنای دوم که استطاعت فعلی است و می خواهیم از باب تزاحم بین دو تکلیف بگوییم یکی مطلق و یکی مقید است اگر مکلف قادر باشد بر این که از دائن در استمهال رضایت بگیرد و دین حالش را مطالبه نکند و به تاخیر بیاندازد در این صورت حج واجب است و بر او واجب است که اینکار را انجام دهد و دائن را راضی کند چون موضوع هر دو تکلیف فعلی است و مکلف هم قادر است که هر دو واجب را انجام دهد با استرضای دائن خلاصه هر جا مکلف بر استهمال و ترضیه دائن قادر باشد تزاحمی در کار نیست و حج بر او واجب می شود چون قادر بر امتثال است و از تزاحم بیرون می رود بخلاف مبنای اول که مبنای چهار قول اول بود که طبق آن استرضاء دائن در حقیقت تحصیل استطاعت است چون فرض این است که بالفعل مستطیع نیست و دین حال مطالب و یا مؤجلی که به تمکن بر أداء آن اطمینان ندارد پس فرق ها و ثمراتی این گونه بین این دو مبنا هست .

در شق دوم تفصیل یعنی جایی که دین موجل است و یا دائن راضی به تأخیر آن است و مدیون اطمینان دارد که می تواند بعداً آن را ادا کند صدق استطاعت خیلی روشن است و همچنین عدم تزاحم هم باز روشن است

ملاک صدق استطاعت: کسانی که گفته اند که دین مطلقا مانع است حتی این دین آنها چه وجهی را اختیار کرده اند که مطلقا دین را مانع دانسته اند شاید وجهش این است که آنها از روایات شرطیت استطاعت که می فرمود(ان یکون له مال) یا (یکون موسرا) استظهار کرده اند که این مال باید مال زائد بر موونه های او باشد - حتی اداء دیون زائد بر مونه - و زائد بر آنها مالک زاد و راحله باشد که البته این استدلال خلاف اطلاق روایات است زیرا اگر میزان استطاعت عرفی باشد در این جا استطاعت عرفی موجود است و استطاعت عرفی و عقلی هر دو صادق است و اگر میزان روایات ملک زاد و راحله است آنها هم اطلاق دارد و ملک زاد و راحله فعلی است و ادای دینش هم هیچ گونه تزاحمی با آن ندارد تا موجب عسر و حرج و یا دست کشیدن از قوت خود و عیالش شود و نمی توان از این اطلاق دست کشید

چرا در جایی که اگر مالی را در حج صرف کند در حرج زندگی می افتد ولو پس از رجوع، در آنجا مستطیع نیست هم عرفاً و هم به حکم روایت ابی ربیع و امثال آن که گذشت و ظاهر آن روایت هم این است که امام(علیه السلام)قبول کرده است که موضوع حکم ملک زاد وراحله است ولیکن نباید به نحوی باشد که صرف آن موجب سلب قوت عیال شود. بنابراین روایات را به این قدر می توان قید زد که ملک زاد و راحله به شکلی نباشد که مونه عیالش را صرف حج کند و در شق دوم استطاعت شرعی صادق است و نمی توانیم مانعیت مطلق دین را قبول کنیم. اما اینکه چرا مرحوم سید(رحمه الله) فرض وثوق را قید کرد که اگر شک هم بکند که آیا می تواند دین را بعداً ادا کند یا نه باز هم وجوب حج فعلی نیست مانند جایی که علم به عدم تمکن اداء دارد با این که عدم تمکن اداء مشکوک است .

اشکال: پاسخ این است که طبق مبنای اول - که مختار ماتن است - می توان گفت که این شک در استطاعت و موضوع وجوب حج است که مجرای اصل برائت از وجوب حج است ولیکن طبق مبنای دوم که مبنای تزاحم است و استطاعت فعلی است در اینجا نمی توان قائل شد که وجوب حج فعلی نیست چون موضوعش فعلی است و شک در وجود مزاحم در آینده و پس از رجوع از حج را دارد که قبلاً گفتیم در موارد عدم علم به تکلیف اهم تکلیف مهم فعلی است پس مرحوم آقای خویی(رحمه الله) بایستی قائل به وجوب حج شوند و چگونه ایشان فتوا داده اند که وجوب حج در این فرض هم ساقط است.

ص: ۵۳۵

جواب: ایشان این اشکال را پاسخ می دهند که تکلیف به ادا دین مؤجل به نحو واجب معلق است و فعلی است و تأجیل زمان اداء و امتثال است نه وجوب فلذا اگر مدیون مالی را دارد و می داند اگر آن را مصرف یا تلف کند، نمی تواند در زمان ادای دین، دینش را پرداخت کند واجب است که آن را حفظ نماید زیرا وجوب حفظ حقوق و دیون دیگران فعلی است ولی واجب استقبالی است و اینجا مثل تطهیر مسجد نیست که قبل از تنجس مسجد وجوب ندارد و به عبارت دیگر تزاحم میان وجوب حج و وجوب حفظ آن مال برای ادای آن دین مؤجل خواهد بود که این وجوب حفظ در مورد شک در قدرت هم منجز است ولهذا قائلین به مبنای تزاحم می توانند همانند تفصیل مرحوم سید(رحمه الله) را بنابر مبنای تزاحم قائل شوند. لهذا آنچه که لازم است بحث از اصل صحت یکی از دو مبنای ذکر شده است و باید دید کدام مبنا درست است آیا مبنای مرحوم سید(رحمه الله)درست است و یا مبنای مرحوم نراقی(رحمه الله) و مرحوم آقای خویی(رحمه الله) که می فرماید استطاعت در همه شقوق صادق است ولیکن از باب تزاحم ادای دین مقدم بر حج است .

آیا با وجود دین عنوان استطاعت صادق است یا خیر؟ ۹۴/۰۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا با وجود دین عنوان استطاعت صادق است یا خیر؟

(مسأله ۱۷ إذا کان عنده ما یکفیه للحج و کان علیه دین ففی کونه مانعا عن وجوب الحج مطلقا سواء کان حالا مطالبا به أو لا أو کونه مؤجلا أو عدم کونه مانعا إلا مع الحلول و المطالبه أو کونه مانعا إلا مع التأجیل أو الحلول مع عدم المطالبه أو کونه مانعا إلا مع التأجیل و سعه الأجل للحج و العود أقوال و الأقوی کونه مانعا إلا مع التأجیل و الوثوق بالتمکن من أداء الدین إذا صرف ما عنده فی الحج و ذلک لعدم صدق الاستطاعه فی غیر هذه الصوره و هی المناط فی الوجوب لا مجرد کونه مالکا للمال و جواز التصرف فیه بأی وجه أراد و عدم المطالبه فی صوره الحلول أو الرضا بالتأخیر لا ینفع فی صدق الاستطاعه نعم لا یبعد الصدق إذا کان واثقا بالتمکن من الأداء مع فعلیه الرضا بالتأخیر من الدائن)((۱))

ص: ۵۳۶

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۷-۳۷۸، ط.ج.

مرحوم سید(رحمه الله) در این مسئله متعرض این فرع می شود که چنانچه کسی مالک مقدار زاد و راحله از مال باشد ولی دینی هم بر ذمه اش است که اگر بخواهد ادا کند دیگر مالش برای حج کافی نیست آیا این جا حج واجب است یا چون دین بر عهده اش است واجب نیست مطلقا و مستطیع نیست و یا باید تفصیل داد که تفصیلات گوناگونی در اینجا ذکر شده است.

قول اول در مسئله ۱۷:

یک قول این است که با وجود دین مطلقا حج واجب نیست

دلیل قول به عدوم وجوب:

چون می بایست زاد و راحله زائد بر مقدار دینش باشد

قول دوم در مسئله ۱۷:

قول دیگر هم این است که دینی که حال است و مطالب به است و یا صاحبش راضی به عدم پرداخت نیست، مانع از وجوب حج است و اگر مؤجل باشد و یا مطالب نباشد مانع از وجوب حج نیست

قول سوم در مسئله ۱۷:

قول سوم هم این است که دینی که حال است یا معجل است و زمانش مضیق است مانع است ولی اگر مؤجل باشد و زمانش موکول شود به بعد از حج، مانع نیست

قول چهارم در مسئله ۱۷:

قول چهارم قولی است که که مرحوم سید(رحمه الله)خودش اختیار کرده است که اگر دین حال و مطالب بود حج واجب نیست و اگر دین موجل بود و زمانش تا بعد از حج بود ولیکن طوری بود که بعد از صرف مال در حج وثوق و اطمینان ندارد که بتواند آن را أداء کند بازهم حج واجب نیست أما اگر دین موجل بود و با صرف مال در حج اطمینان دارد که می تواند آن دین را ادا کند این دین مانع از وجوب حج نیست و همچنین اگر دین حال باشد و صاحبش به تاخیر آن راضی باشد و اطمینان داشته باشد که اگر مال را در حج صرف کند بعداً می تواند آن را ادا کند و این تفصیل را مرحوم سید(رحمه الله)اختیار کرده است و این اقوال چهارگانه –

مبنای اقوال چهارگانه:

هر چند در متن پنج قول آمده است که قول دوم و سوم فرق چندانی با هم دیگر ندارند - مبتنی است بر یک مبنا که استطاعت با دین صادق نیست و اختلاف آنها در این جهت است که آیا مطلقا مانع از صدق استطاعت است یا در برخی از فروض دین و این که چقدر عنوان استطاعت با وجود دین سعه و ضیق دارد.

صاحبان اقوال:

قول اول منسوب به مرحوم محقق(رحمه الله)((۱)) و مرحوم علامه(رحمه الله)((۲)) (۳)) و مرحوم شهید(رحمه الله)((۴)) ( ) است و این بزرگواران عنوان استطاعت را مضیق کرده اند و مقید کرده اند به فرض عدم دین مطلقا و قول دوم استطاعت را منوط کرده است به دینی که حال و مطالب نباشد و این مختار صاحب مدارک((۵)) است و قول سوم استطاعت را منوط کرده است به دینی که موجل باشد و آن هم اجلی که تا بعد از رجوع حج استمرار داشته باشد که صاحب کشف اللثام قائل به این قول شده است و قول چهارمی هم قول مرحوم مصنف(رحمه الله)است که جایی که موجل باشد و یا حال باشد ولی مالکش به تاخیر آن راضی باشد و وثوق و اطمینان داشته باشد که می تواند بدون هیچ عسرو حرجی آن دین را بعداً وفا کند در این صورت بر او حج واجب است و در غیر این صورت واجب نیست

۱- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۱، ص۱۶۵، ط استقلال

۲- منتهی المطلب، العلامه الحلی، ج۲، ص۶۵۳، ط.ق.

۳- قواعد الاحکام، العلامه الحلی، ج۱، ص۴۰۴.

۴- الدروس، ج۱، ص۳۱۱.

۵- مدارک الاحکام، السید محمد بن علی الموسوی العاملی، ج۷، ص۴۳.

دلیل قولی که مصنف قائل شده اند:

چون که استطاعت صادق نیست هر چند مالک زاد و راحله بوده و دین او هم موجل باشد زیرا که رجوع به کفایت و یا عدم وقوع در عسر و حرج در زندگیش پس از برگشت از حج هم شرط در تحقق استطاعت عرفی و شرعی برای وجوب حج است .

مبنای چهار قول:

بنابراین مبنای این چهار قول مشترک است و آن هم بحث صدق استطاعت است

قول پنجم:

در مقابل این اقوال یک قول پنجمی است که مبناءً با این اقوال فرق می کند و قائل است که در تمام فروض و اقوال ذکر شده استطاعت صادق است و تنها در اینجا یک واجب دیگری هم بر ذمه مکلف آمده است که ادا دین است و واجب دیگر استطاعت را رفع نمی کند بلکه این واجب دیگر سبب تزاحم میان دو تکلیف می شود که یک تکلیف وجوب حج است و واجب دیگری هم - مانند وجوب وفای به نذر که در اینجا وجوب ادای دین است - وجود دارد و این دو واجب با هم دیگر تزاحم پیدا می کنند که از مصادیق باب تزاحم می شود و حکم آن مثل بقیه موارد تزاحم است که باید دید کدام یک اهم است و کدام مهم،

قائلین قول پنجم:

مرحوم محقق نراقی(رحمه الله)((۱)) در مستند قائل به این قول شده است و مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) ((۲))((۳)) نیز این قول را قائل شده اند

ص: ۵۳۹

۱- مستند الشیعه، المحقق أحمد بن محمد مهدی النراقی، ج۱۱، ص۴۳.
۲- موسوعه الامام الخوئی، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۲۶، ص۸۹.
۳- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۸، ط.ج.

نتیجه قول پنجم:

وجوب ادا دین را بر وجوب حج مقدم کرده است چون که حق الناس است و حق الناس مقدم است بر حق الله چون که أهم یا محتمل الاهمیه است و بعد وارد این بحث خواهد شد که چرا محتمل الاهمیه و یا مقطوع الاهمیه است و از مبنای دوم یعنی تزاحم هم طبق همان تفصیل مرحوم سید(رحمه الله)نتیجه گیری کرده اند و گفته اند که همان تفصیل را ما قبول می کنیم ولیکن نه از باب عدم صدق استطاعت در شق اول -

نتیجه:

دین حال یا مؤجلی که عدم وثوق به امکان ادائش است - بلکه از باب تزاحم و تقدیم وجوب ادای دین ولیکن در عین حال بین این دو مبنا ثمرات و آثاری بار است که می توان به سه اثر آن اشاره کرد.

اثر اول:

یک اثر این است که طبق مبنای مرحوم سید(رحمه الله) - مبنای اول - که استطاعت صادق نیست اگر مکلف دین را ادا نکرد و به حج رفت چون استطاعت نداشته حج بر او واجب نبوده و از حجه الاسلام مجزی نمی باشد چون که طبق مبنای اول اصل وجوب حج ساقط است ولی طبق مبنای دوم یعنی مبنای تزاحم اصل وجوب حج ساقط نیست بلکه اطلاق وجوب ساقط است زیرا که استطاعت و ملک زاد و راحله صادق است پس اگر ادا دین را ترک کرد و لو عصیانا حج واجب می شود زیرا که اصل تکلیف در باب تزاحم رفع نمی شود بلکه به نحو ترتبی محفوظ می باشد و در جایی که مکلف اهم را امتثال نکرد و آن را ترک کرد مهم هم واجب می شود ولذا اگر مکلف ادا دین را ترک نمود حج بر او واجب می شود و از حجه الاسلام مجزی می گردد بخلاف کسی که مبنای اول را قائل بشود که اگر حج را انجام بدهد حج غیر مستطیع است و مانند کسی است که متسکعا حج را انجام داده است .

ص: ۵۴۰

اثر دوم:

اثر و فرق دوم این است که اگر مکلف جاهل باشد به اینکه دین مطالبی بر ذمه اش است یا غافل و ناسی باشد طبق مبنای دوم که تزاحم باشد وجوب حج بر او فعلی است زیرا که تزاحم مخصوص به فرض وصول هر دو تکلیف است و در صورت عدم تنجز واجب اهم بر مکلف واجب مهم بر او فعلی است ولیکن طبق مبنای اول - عدم صدق استطاعت - حج بر او واجب نیست و مجزی از حجه الاسلام نیست چون بعد کشف می شود که مستطیع نبوده است و این هم فرق دوم است .

اثر سوم:

اثر و یا فرق سوم این است که بنا بر مبنای دوم که استطاعت فعلی است و می خواهیم از باب تزاحم بین دو تکلیف بگوییم یکی مطلق و یکی مقید است اگر مکلف قادر باشد بر این که از دائن در استمهال رضایت بگیرد و دین حالش را مطالبه نکند و به تاخیر بیاندازد در این صورت حج واجب است و بر او واجب است که اینکار را انجام دهد و دائن را راضی کند چون موضوع هر دو تکلیف فعلی است و مکلف هم قادر است که هر دو واجب را انجام دهد با استرضای دائن خلاصه هر جا مکلف بر استهمال و ترضیه دائن قادر باشد تزاحمی در کار نیست و حج بر او واجب می شود چون قادر بر امتثال است و از تزاحم بیرون می رود بخلاف مبنای اول که مبنای چهار قول اول بود که طبق آن استرضاء دائن در حقیقت تحصیل استطاعت است چون فرض این است که بالفعل مستطیع نیست و دین حال مطالب و یا مؤجلی که به تمکن بر أداء آن اطمینان ندارد پس فرق ها و ثمراتی این گونه بین این دو مبنا هست .

ص: ۵۴۱

استطاعت در تفصیل دوم:

در شق دوم تفصیل یعنی جایی که دین موجل است و یا دائن راضی به تأخیر آن است و مدیون اطمینان دارد که می تواند بعداً آن را ادا کند صدق استطاعت خیلی روشن است و همچنین عدم تزاحم هم باز روشن است و کسانی که گفته اند که دین مطلقا مانع است حتی این دین آنها چه وجهی را اختیار کرده اند که مطلقا دین را مانع دانسته اند شاید وجهش این است که آنها از روایات شرطیت استطاعت که می فرمود(ان یکون له مال) یا (یکون موسرا) استظهار کرده اند که این مال باید مال زائد بر مونه های او باشد - حتی اداء دیون زائد بر مونه - و زائد بر آنها مالک زاد و راحله باشد.

دلیل مخالفت تفصیل دوم با اطلاق روایات:

البته این استدلال خلاف اطلاق روایات است زیرا اگر میزان استطاعت عرفی باشد در این جا استطاعت عرفی موجود است و استطاعت عرفی و عقلی هر دو صادق است و اگر میزان روایات ملک زاد و راحله است آنها هم اطلاق دارد و ملک زاد و راحله فعلی است و ادای دینش هم هیچ گونه تزاحمی با آن ندارد تا موجب عسر و حرج و یا دست کشیدن از قوت خود و عیالش شود و نمی توان از این اطلاق دست کشید چرا در جایی که اگر مالی را در حج صرف کند در حرج زندگی می افتد ولو پس از رجوع، در آنجا مستطیع نیست هم عرفاً و هم به حکم روایت ابی ربیع و امثال آن که گذشت و ظاهر آن روایت هم این است که امام(علیه السلام)قبول کرده است که موضوع حکم ملک زاد وراحله است ولیکن نباید به نحوی باشد که صرف آن موجب سلب قوت عیال شود.

ص: ۵۴۲

نتیجه تفصیل دوم:

بنابراین روایات را به این قدر می توان قید زد که ملک زاد و راحله به شکلی نباشد که مونه عیالش را صرف حج کند و در شق دوم استطاعت شرعی صادق است و نمی توانیم مانعیت مطلق دین را قبول کنیم.

اشکال:

اما اینکه چرا مرحوم سید(رحمه الله) فرض وثوق را قید کرد که اگر شک هم بکند که آیا می تواند دین را بعداً ادا کند یا نه باز هم وجوب حج فعلی نیست مانند جایی که علم به عدم تمکن اداء دارد با این که عدم تمکن اداء مشکوک است؟

پاسخ:

پاسخ این است که طبق مبنای اول – که مختار ماتن است – می توان گفت که این شک در استطاعت و موضوع وجوب حج است که مجرای اصل برائت از وجوب حج است ولیکن طبق مبنای دوم که مبنای تزاحم است و استطاعت فعلی است در اینجا نمی توان قائل شد که وجوب حج فعلی نیست چون موضوعش فعلی است و شک در وجود مزاحم در آینده و پس از رجوع از حج را دارد که قبلاً گفتیم در موارد عدم علم به تکلیف اهم تکلیف مهم فعلی است

اشکال به مرحوم آقای خویی:

پس مرحوم آقای خویی(رحمه الله) بایستی قائل به وجوب حج شوند و چگونه ایشان فتوا داده اند که وجوب حج در این فرض هم ساقط است.

پاسخ اشکال:

ایشان این اشکال را پاسخ می دهند که تکلیف به ادا دین مؤجل به نحو واجب معلق است و فعلی است و تأجیل زمان اداء و امتثال است نه وجوب فلذا اگر مدیون مالی را دارد و می داند اگر آن را مصرف یا تلف کند، نمی تواند در زمان ادای دین، دینش را پرداخت کند واجب است که آن را حفظ نماید زیرا وجوب حفظ حقوق و دیون دیگران فعلی است ولی واجب استقبالی است

ص: ۵۴۳

تقریب مسئله:

اینجا مثل تطهیر مسجد نیست که قبل از تنجس مسجد وجوب ندارد و به عبارت دیگر تزاحم میان وجوب حج و وجوب حفظ آن مال برای ادای آن دین مؤجل خواهد بود که این وجوب حفظ در مورد شک در قدرت هم منجز است ولهذا قائلین به مبنای تزاحم می توانند همانند تفصیل مرحوم سید(رحمه الله) را بنابر مبنای تزاحم قائل شوند.

نتیجه:

لهذا آنچه که لازم است بحث از اصل صحت یکی از دو مبنای ذکر شده است و باید دید کدام مبنا درست است آیا مبنای مرحوم سید(رحمه الله)درست است و یا مبنای مرحوم نراقی(رحمه الله) و مرحوم آقای خویی(رحمه الله) که می فرماید استطاعت در همه شقوق صادق است ولیکن از باب تزاحم ادای دین مقدم بر حج است .

اشکالات وارد بر تفصیل دوم در مسئله ۱۷ ۹۴/۰۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:اشکالات وارد بر تفصیل دوم در مسئله ۱۷

(مسأله ۱۷ إذا کان عنده ما یکفیه للحج و کان علیه دین ففی کونه مانعا عن وجوب الحج ...)((۱))

بحث در مساله ۱۷ بود که شخصی زاد و راحله دارد ولی دینی هم دارد که اگر بخواهد این مال را صرف ادای دین کند دیگر برای حج کافی نیست و این جا ۵ قول ذکر شد که ۴ قول بنابر یک مبنا بود و یک قول بنابر مبنای دیگر بود که می گفت که این جا استطاعت حاصل است و از باب تزاحم بین دو تکلیف که موضوع هر کدام فی نفسه تام است می باشد و اهم یا محتمل الاهمیه که حق الناس و دین است مقدم می شود که در جائی که دین حال است یا به گونه ای است که اگر حج برود بعدا نمی تواند اداء کند وجوب ادای دین مقدم است که همان قول و تفصیل مرحوم سید(رحمه الله) بود ثابت می شود و گفتیم سه فرق بین این دو مبنا هست و عرض شد آنچه که مهم است این است که ببینیم کدام یک از این دو مبنی درست است کسانی که قائل به مبنای دوم شده اند دو دلیل آورده اند.

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۷-۳۷۸، ط.ج.

دلایل قائلین به تفصیل دوم:

دلیل اول:

یک دلیل گفته اند عنوانی که در روایات مفسره استطاعت در حج آمده است عنوان داشتن مالی است که به اندازه زاد و

راحله باشد و بتواند با آن به حج برود و این عنوان در این جا صادق است و بیش از این در ادله استطاعت از برای وجوب حج اخذ نشده است و عدم وجوب واجب دیگری و قدرت شرعی در آن اخذ نشده است پس در مانحن فیه وجوب اداء دین مثل وجوب وفاء به نذر است و همچنان که بین نذر و حج قائل به تزاحم می شویم این جا هم هیمن گونه است و داخل در باب تزاحم می شود و چون گفته می شود که حقوق الناس اهم یا محتمل الاهمیه است اگر اداء دین کرد وجوب حج ساقط می شود و اگر آن را عصیان کرد حج بر او واجب می شود مثل باقی موارد تزاحم.

دلیل دوم:

دلیل دیگر تمسک به روایت خاصّه و صحیحه معاویه بن عمار است که سید در متن هم این روایت را آورده و روایت دیگری هم اضافه کرده که روایت عبدالرحمن است در صحیحه معاویه بن عمار آمده بود (عن الصادق(علیه السلام)عن رجل علیه دین أ علیه أن یحج قال نعم إن حجه الإسلام واجبه علی من أطاق المشی من المسلمین) ((۱))که معنایش این است که دین مانع از حج نیست و یکی از شرائط استطاعت عدم دین نیست پس وجود دین مانع از فعلیت وجوب حج نیست و در روایت عبدالرحمن هم آمده است (عنه(علیه السلام) أنه قال: الحج واجب علی الرجل و إن کان علیه دین)((۲)) که دلالت دارد با وجود دین باز هم استطاعت صادق است

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۹، ط.ج.

۲- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۹، ط.ج.

نتیجه دلیل دوم:

پس نمی شود گفت که موضوع وجوب حج مرتفع است بلکه از نظر امتثال تزاحم است و باید دید کدام اهم یا محتمل الاهمیه است که آن مقدم است

تکلیف در صورت تساوی اهمیت:

اگر متساویین هم بودند هر دو وجوبشان مشروط به دیگری است و تخییر ثابت می شود همانگونه که مرحوم نراقی(رحمه الله)قائل به تخییر شده است این حاصل دو دلیلی است که برای مبنی دوم به آنها تمسک شده است.

اشکال بر دلیل اول قائلین به تفصیل دوم:

اما دلیل اول که به مقتضای قاعده تمسک کرده است اشکالاتی بر آن وارد است.

اشکال اول:

یکی این که ما قبلاـ عرض کردیم و آقایان هم قبول کردند که مجرد داشتن ملك زاد و راحله کافی از برای استطاعت مالی نیست و قید دیگری هم داشت که این مالی که دارد مورد نیاز برای ضرویات زندگی و نفقات لازمش نباشد و در مساله ۱۳ گفته شد که اگر مالی داشت و ضروری زندگی هم داشت که نخریده بود و نبود آن برایش حرجی بود در آنجا گفته شد که استطاعت نیست با این که مالك زاد و راحله هست و همچنین اگر نفقه زوجه اش بر او واجب بود و در اینجا هم همین گونه است که اگر دین حال است و ادای آن لازم و واجب است مثل نفقه زوجه است و باید آن را بپردازد و اگر در وجوب نفقه بر زوجه می گوئیم با داشتن آن مال استطاعت ندارد این جا هم همین گونه است و فرقی ندارد مخصوصا اگر دین صرف در خرید مالی شده است که مورد نیازش است و چه فرقی است بین جائی که نفقه زوجه به گردنش است یا این که چیزی را خریده و پولش را هنوز نداده و باید بدهد.

پاسخ اشکال احتمالی:

قیاس ما نحن فیه با نـذر رفتن در عرفه به کربلا صـحیح نیست در آنجا وجوب وفاء به نـذر فی نفسه مزاحم است و قابل جمع با حضور در عرفات نیست و رافع قـدرت مالی نیست ولی در این جا که تکلیف مالی به ذمه اش آمده اسـتطاعت مالی را رفع می کند که اگر لازم باشد مالی را که دارد در نفقه واجب بدهی یا اداء دین بکنی مخصوصا دینی که در امور ضـروری خرج شده است در این جا استطاعت نیست

نتیجه اشکال اول:

بنابراین حاصل اشـکال اول این است که در بحث های گذشـته مطلق داشـتن زاد و راحله را کافی ندانسـتند در استطاعت مالی بلکه گفته شـد که زاد و راحله بایـد زائـد بر اموری باشـد که ملزم به انفـاق آنها در معیشت خود و عیالش است و اداء دین هم مثل سایر نفقات واجبه است و این مطلب هم از معنای عرفی استطاعت و هم از روایات خاصه استفاده کردیم و مورد قبول همه قرار گرفته بود بنابراین حق با مبنای اول است البته به تفصیلی که در خاتمه خواهیم گفت .

اشکال دوم:

الـتزام به این مبنی لازمه ای دارد که نمی شـود به آن متلزم شـد یعنی این که بگـوئیم اسـتطاعت موجود است و از بـاب تزاحم وجوب اداء دین بر آن مقـدم است چون که اهم یـا محتمـل الاهمیه است لازمه اش این است که اگر می توانـد حـج متسـکعی برود و حـج متسـکعی برای او حرجی نیست در این جـا حـج هم بر او واجب می شود چون اسـتطاعت را که زاد و راحله اسـت دارد و دین را هم می توانـد اداء کنـد و با حـج جمع کنـد یعنی باید دین را اداء کند و متسـکعا حج هم برود زیرا آنچه که در باب تزاحم قیـد تکلیف غیر اهم است عـدم قـدرت بر آن است نه عـدم تسـکع و در این فرض قدرت بر هر دو محفوظ است و تزاحمی است.

ص: ۵۴۷

نتیجه اشکال دوم:

یعنی اگر گفتیم ملک زاد و راحله کافی در استطاعت است در این جا با امکان حج تسکعی قدرت بر انجام هر دو واجب را دارد و در صحت حج قید عدم حج تسکعی اخذ نشده است ولهذا مستطیع هم می تواند حج تسکعی برود و حجه الاسلام است و در این جا هم اگر فرض کردید که حدوثا وقتی که واجد و مالک زاد و راحله شد وجوب حج فعلی شده و با وجوب وفای به دین تزاحم می کند پس وجوبش مقید به مقدار عدم قدرت است نه بیشتر و با قدرت بر حج تسکعی مطلقا یا بدون حرج هر دو واجب می شوند و شما ملتزم به این نمی شود. ممکن است کسی بگوید استطاعت مالی حدوثا و بقائا لازم است که مالک زاد و راحله باشد و لذا اگر اول مالک بود و بعد مالش دزدیده شد کشف می شود که مستطیع نبوده است در مانحن فیه نیز با صرف مال در ادای دین کشف می شود مستطیع نبوده است .

پاسخ احتمالی به اشکال دوم:

اگر این را بگوید جوابش روشن است که اداء دین طبق این حرف رافع استطاعت شد که برگشت به مبنای اول می کند و استطاعت شرعی می شود و شما اگر این جا را از باب تزاحم بخواهید درست کنید وقتی درست می شود که قدرت شرعی نباشد و شما هم در ذیل بحث تصریح کرده اید که قدرت در وجوب حج عقلی است و نه شرعی و با امتثال واجب دیگری و یا فعلیت وجوب آن رفع نمی شود یعنی فقط مالک بودن زادو راحله کافی باشد با قدرت بر فعل تا تزاحم شود و مثل این که ملکیت زاد و راحله دارد و بعد آن را صرف در امر غیر ضروری کند که در اینجا می گویند حج مستقر است وساقط نیست این جا هم حج ثابت شده است و الان هم قدرت بر آن دارد ولو متسکعا و حرجی هم نیست استطاعت ملکیت زاد و راحله است و مثل کسی که مستطیع شود و عمداً تلف کرد در این جا بر او می گویند حج واجب و مستقر است

ص: ۵۴۸

محذورات موجود در شقوق مختلف بحث:

شما باید یکی از این شقوق را اختیار کنید و همه اش محذور دارد اگر بگوئید از باب تزاحم است این جا این قادر است و تزاحم به مقداری که مقدور نباشد وجوب را رفع می کند نه بیشتر و از این جا حج ولو متسکعاً برایش مقدور است و اگر بگوئید بقائا هم باید ملکیت زاد و راحله باشد در این صورت اگر عمدا هم اتلاف کرد باید بگوئید دیگر وجوب حج نیست ولی این گونه نیست و حج مستقر می شود و اگر بگوئید چون بقاءً صرف در واجب دیگری شده و بی خودی خرج نکرده و در این صورت استطاعت رفع می شود که این معنایش آن است که استطاعت در حج شرعی است زیرا معنای استطاعت و قدرت شرعی ارتفاع موضوع وجوب با فعلیت وجوب دیگر و یا امتثال آن و این همان مبنای اول و مبنای مرحوم سید(رحمه الله) است که البته ایشان ومشهور می گویند با وجود واجب دیگری لا یصدق الاستطاعه و این همان استطاعت شرعی به معنای اول آن است و دیگر نیازی به اهمیت یا احتمال اهمیت نیست و تزاحم در جایی است که احد المتزاحمین را مقید به صورت عجز می کند نه متسکعاو شما به این ملتزم نمی شوید و صریح کلام ایشان این است که تفصیل مرحوم سید(رحمه الله)را قبول دارد که در صورت ادای دین حج بر او واجب نیست حتی اگر متسکعاً مقدور باشد و حرجی نباشد.

نتیجه:

پس این نقض بر مبنای دوم وارد است چرا که

ص: ۵۴۹

اولا:

اگر بگوید که در استطاعت در حج عدم اشتغال به واجب اهم و یا مساوی یا محتمل الاهمیه اخذ شده است این نقض دفع می شود ولیکن این هم دلیلی ندارد و هم خلاف بیان و دلیل ایشان بلکه خلاف صریح کلام ایشان است که قائل است استطاعت و قدرت در وجوب حج عقلی است و شرعی نیست.

ثالثاً:

در جائی که تسکع هم حرجی باشد یا اصلا قادر بر آن هم نباشد آن جا هم بالدقه از باب تزاحم نیست و می شود در این جا هم اشکال دیگری وارد کرد که اگر حج حرجی بود باز هم از باب تزاحم نیست بلکه از باب سقوط حج است چون حج حرجی را هم ما قبلا گفتیم جائی که حج حرجی است استطاعت عرفی نیست و یا وجوب حج با قاعده نفی می شود و در این جا وقتی که جمع میان هر دو واجب حرجی شد لا حرج وجوب حج را رفع می کند نه وجوب دین را بله اطلاق هر دو حرجی است ولی دلیل لا۔حرج شامل وجوب اداء دین نمی شود چون حق دیگری است و قاعده لا حرج و لا ضرر امتنانی هستند و حق الناس را رفع نمی کنند پس متعینا قاعده لا۔حرج وجوب حج را رفع می کند و از باب تزاحم نیست و لا حرج حاکم بر وجوب حج است و داخل در باب تزاحم نمی شود و متعینا وجوب حج ساقط می شود

اشکال بر اساس هر دو مبنا:

حال هر کدام از دو مبنی را در باب حرج قبول کنیم که حرج موضوع را رفع می کند یا که تنها حکم را رفع می کند پس اگر حج متسکعی از باب حرج باشد روشن است که دلیل حرج وجوب حج را رفع می کند نه وجوب اداء دین را حتی اگر أهم یا محتمل الاهمیه نباشد و در جائی که قدرت تکوینی هم ندارد بر حج که اگر مال را صرف در وفاء دین کرد متسکعا هم نمی تواند به حج برود

پاسخ بر اشکال:

در این جا ممکن است بگوئیم که از باب تزاحم است

رد بر پاسخ:

ولی می شود در این فرض هم گفت که اطلاق دلیل وجوب حج مقید می شود و اطلاق دلیل وجوب اداء دین باقی می ماند

دلیل رد:

زیرا که در این جا نکته ای است که در باب تزاحم هم خوب بود گفته می شد و آن این که در باب تزاحم گفته می شود اطلاق خطابات مقید به قید لبی عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی است زیرا که این اطلاق لغو است لیکن این لغویت اطلاق در حقوق الله است و در حق الناس نیست که اگر هر دو تکلیف حقوق الله یا هر دو حقوق الناس باشند می شود گفت این مقید لبی در آن ها هست و احکام تزاحم محقق می شوند ولی اگر یکی از دو تکلیف حق الناس باشد و دیگری حق الله باشد لغویت مذکور ثابت نیست

ص: ۵۵۱

دلیل عدم ثبوت لغویت:

زیرا که ممکن است خدا از تکلیف به ادای حق الناس در مقابل حق خودش دست نکشد پس آن مقید لبی در اینجا نیست و اطلاق تکلیف مربوط به حق الناس باقی باشد و تکلیف حق الله مقید به آن قید باشد بنابراین با این سه اشکال ادخال این بحث در باب تزاحم در تمام شقوق صحیح نیست و دلیل اول ایشان قابل قبول نمی باشد.

ثمرات در قول به تفصیل در مسئله ۱۷ ۹۴/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: ثمرات در قول به تفصیل در مسئله ۱۷

(مسأله ۱۷ إذا کان عنده ما یکفیه للحج و کان علیه دین ففی کونه مانعا عن وجوب الحج ...)((۱))

در مسأله ۱۷ عرض شد که اقوال متعددی است که مبتنی بود بر یکی از دو مبنای گذشته یعنی چهار قول اول مبتنی است بر این که با وجود دین استطاعت مالی صادق نیست قول پنجم این بود که استطاعت صدق می کند ولی از باب تزاحم وجوب حج ساقط می شود به جهت این که دین حق الناس است و وجوب اداء حق الناس معلوم الاهمیه و یا محتمل الاهمیه است .

قول صحیح در مسئله ۱۷:

عرض شد صحیح همان مبنای اول است .

تبیین قول صحیح:

استطاعت مالی صدق نمی کند در جایی که دین حال است و یا موجل است لیکن نمی تواند بعد از حج آن دین را ادا کند که در این جا استطاعت مالی صادق نیست ولی نه به آن نحوی که آن سه ثمره ذکر شده به آن شکل بار شود بلکه یک حد وسطی را ما قائل شدیم

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۷-۳۷۸، ط.ج.

حد وسط در اقوال:

به این معنا که قول به تزاحم تالی فاسدهایی داشت که بیان شد و این که با وجود دین حال و یا موجلی که مقدور الاداء نباشد مطلقا استطاعت صادق نیست - که فتوای مشهور است - این هم درست نیست و ما تفصیلی را دادیم که اگر به جهت رفتن به

حج می خواهد آن مال را صرف دین نکند در این جا حجه الاسلام واجب نیست و اگر حج انجام دهد مجزی نخواهد بود اما اگر با قطع نظر از حج نمی خواهد آن مال در معیشت ضروریش که منجمله وجوب اداء دین است هم صرف کند بلکه مثلا می خواهد ادخار کند و یا با آن به سفر سیاحتی برود در چنین فرض عرفا مستطیع است و مالك زاد و راحله خواهد بود

نتیجه قول به حد وسط:

صرف در حج هم مستلزم ضیق بر قوت عیالش نیست و می توان گفت در این گونه موارد هم عرفا مستطیع است و هم عنوانی که در روایات آمده است - که ملك زاد و راحله ای است که صرفش مستلزم سلب قوت عیالش نباشد - بر او صادق است بله، در جایی که به خاطر حج بخواهند قوت عیال یا نفقه واجبه را از بین ببرد استطاعت مالی صادق نیست

ثمرات بحث:

ثمره اول:

طبق این مبنا آن سه ثمره ای که گفته شد طبق این تفصیل همه جا بار نیست یعنی اگر ادا دین را ترک کرد طبق مبنای تزاحم مطلقا حج واجب می شود چون وجوب مهم فعلی می شود و ترک اهم مستلزم فعلیت مهم است و برای حج هم بخواهد ترک کند حج بر او واجب می شود و طبق مبنای اول مطلقا حج واجب نیست حتی اگر نخواهد مال را در اداء دین صرف کند ولیکن طبق مبنای وسط باید تفصیل داد که اگر این شخص بانی است بر عدم ادا دین این جا حج بر او واجب می شود وباید به حج برود اما گر لولا الحج آن مال را در موونه اش صرف می کند که یکی از آنها هم عبارت است از اداء دینش حج بر او واجب نیست و حجش حجه الاسلام نخواهد بود،

ص: ۵۵۳

نتیجه بحث در ثمره اول:

لهذا ثمره اول این گونه تغییر پیدا می کند که طبق مبنای تزاحم به محض ترک دین واجب می شود و طبق مبنای مشهور و مرحوم سید(رحمه الله)مطلقا بر او واجب نمی شود چون مستطیع نیست و طبق مبنای وسط جایی که بنا ندارد علی کل تقدیر آن مال را در اداء دین صرف کند حج واجب است و الا واجب نیست .

ثمره دوم:

ثمره دوم هم طبق مبنای وسط بار نیست زیرا که این جا وجوب حج برایش منجز نیست یا جهلا و یا نسیانا پس آن مال را در نفقه واجبه صرف نخواهد کرد و مستطیع است و در حقیقت مثل جایی است که واقعاً آن وجوب را ندارد و این شخص مستطیع است و اگر هم آن را در حج خرج نکند در ادا دینش هم خرج نمی کند زیرا که چنین دینی بر او منجز نیست

نتیجه ثمره دوم:

أما طبق مبنای مشهور اگر کسی استطاعت واقعی را شرط کند این جا حج واجب نیست اما اگر گفتیم استطاعت ظاهری کافی است این هم مستطیع است و طبق مبنای تزاحم هم روشن است که حج بر او واجب است همانگونه که گذشت.

ثمره سوم:

اما ثمره سوم که گفتیم اگر جایی مکلف می داند می تواند دائن را به تاخیر انداختن دینش راضی کند، واجب است که او را به تاخیر راضی کند طبق مبنای تزاحم مطلقا باید این رضایت را تحصیل کند حتی اگر احتمال آن را بدهد چون در صورت امکان آن، تزاحم و تمانعی بین دو واجب نیست و باید هر دو را امتثال کند و اما بنا بر مبنای اول که گفتیم این تحصیل استطاعت است

ص: ۵۵۴

ثمره سوم بر مبنای وسط:

همچنین مبنای وسط می توانیم بگوییم این تحصیل استطاعت نیست چون از ابتدا آنچه که در باب دین واجب است اداء دین بالخصوص نیست بلکه جامع بین اداء دین و یا ارضاء صاحب دین به تاخیر و استمهال است و آنچه که واجب است حفظ حرمت مال دیگری است و ندادن حق دیگری به او است که با رضایت او نیز امتثال می شود و عنوان ادا به خصوص واجب نیست

ثمره سوم بر اساس اقوال دیگر:

حال کسی که قادر بر اخذ رضایت دائن است و می داند که می تواند او را راضی کند در این صورت نه تنها طبق مبنای تزاحم تزاحمی نیست و حج واجب می شود که طبق مبنای استطاعت هم اگر دین دارد ولیکن می داند که اگر استمهال کند و قبول کند و بعد از حج می تواند به سهولت دینش را ادا کند استطاعت بر او صادق است چون که مقدار زاد و راحله را داراست و از صرف این مال در حج در حرج هم نمی افتد و فرض هم این است که درخواست استمهال حرجی نیست بنابراین طبق مبنای اول هم مستطیع است اگر مطمئن است که می تواند دائن را در تاخیر مطالبه راضی کند لهذا باید اقدام بکند .

استثناء:

بله، در یک صورت این ثمره باقی می ماند و آن موردی است که علم ندارد به امکان تحصیل رضای دائن بلکه شک دارد که آیا به تأخیر، راضی خواهد شد یا خیر؟ که در مورد شک می شود این ثمره را بار کرد یعنی جایی که شک کند طبق مبنای تزاحم این شک در قدرت بر امتثال هر دو واجب و منجز است چون استطاعت مالی ثابت و فعلی است با بودن زاد و راحله و شک در قدرت بر جمع بین دو امتثال است که موجب احتیاط است و باید این کار را انجام دهد .

ص: ۵۵۵

موضع برائت در مسئله:

اما طبق مبنای عدم صدق استطاعت در تحقق موضوع استطاعت شک می شود چون اگر استمهال کند و واقعا راضی نبوده و راضی هم نشود کشف می شود که استطاعت مالی ندارد و این شک در موضوع تکلیف است به نحو شبهه موضوعیه که مجرای اصل برائت است زیرا دیگر این استطاعت مالی مثل استطاعت عقلی نیست که بگوئیم شک در آن منجز است.

نتیجه ثمره سوم:

بنابراین ثمره سوم محدود می شود به جایی که علم ندارد به رضایت علی تقدیر استمهال که طبق مبنای تزاحم باز هم استمهال واجب است انجام بگیرد بر خلاف منبای اول حتی بنابر تفصیل مورد قبول ما و از موارد شک در قدرت نیست هم نیست

دلیل عدم صدق ثمره سوم در قول به تفصیل:

زیرا که شک در قدرت در جایی است که قدرت عقلی باشد نه این که معنای خاصی که استطاعت مالی باشد در موضوع تکلیف اخذ شده باشد که مثل شک در موضوع هر تکلیفی می شود و این شک زائد بر قدرت عقلی است زیرا جایی که استطاعت مالی نیست ممکن است قدرت عقلی هم باشد اما استطاعت مالی وقتی اخذ شد یعنی داشتن ملک زاد و راحله جایی که نفقه واجبی هم نداشته باشد

نتیجه:

این موضوع شرعی و استطاعت مالی است که غیر از مقدوریت عقلی است و شک در آن دارد که اگر واقعا این شخص راضی نباشد و نمی شود پس اصلاً مستطیع مالی نیست و مثل شک در همه موضوعات تکالیف به نحو شبهه موضوعیه است که فحص در آن ها لازم نیست .

ص: ۵۵۶

حکم مسئله در صورتی که دین قبل از تملک مال بر عهده فرد باشد:

در اینجا یک بحث دیگر هم است که مرحوم سید(رحمه الله) اجمالاـ در مسئله اینده متعرض می شود این که این دین اگر دینی باشد که قبل از تملک آن مال حاصل شده باشد همان تفصیل درست است زیرا که وقتی مال حاصل شد این دین هم واجب الاداء است و استطاعت صادق نیست

حکم مسئله در صورتی که دین بعد از تملک مال و به سبب صرف در امورات لازم زندگی بر عهده فرد باشد:

اما اگر این دین بعد از تملک زاد و راحله حاصل شود مثلا بعد از آن یک مالی بر ذمه او بیاید این دینی که بعد حاصل می شود اگر این دین به سبب صرف در امورات لازم زندگیش باشد بازهم استطاعت صادق نیست

حکم مسئله در صورتی که دین بعد از تملک مال و به سبب صرف در امورات لازم زندگی بر عهده فرد باشد:

اما اگر دین برای امری باشد که خارج از معیشت لازمش باشد مثلا می خواهد پولی را صرف سفر سیاحتی غیر لازم کند در این جا وجوب حج ساقط نیست زیرا که مالک زاد و راحله هست و صرف آن در حج موجب سلب قوت وی یا قوت عیالش نمی شود زیرا که آن دین در قوت و مؤونه اش مصرف نشده است پس مستطیع است

نتیجه:

لذا باید این قید را بزنیم که اگر دین حاصل شده بعد از ملک زاد و راحله صرف در حاجت ضروری اش باشد یا تلف مال غیر بدون عمد باشد – که ماتن در مسأله آینده به این مطلب اشاره خواهد کرد – در این صورت بازهم مستطیع نیست ولی اگر تلف عمدی باشد و یا دین در امور غیر لازم صرف شده باشد چون که حدوثاً مستطیع شده و صرف مذکور در مؤونه نبوده حج بر او مستقر می شود مانند کسی که مالش را در غیر مؤونه صرف کند پس از تحقق استطاعت که حج بر او مستقر می شود اما اگر این دین قبل از تحصیل زاد و راحله بود و در موونه و قوت عیالش هم صرف نکرده باشد و یا اتلاف عمدی مال غیر کرده باشد مطلقا استطاعت نیست چون قبل از تملک زاد و راحله نفقه واجب شده است بنابر این میان دین بعد از ملک زاد و راحله و قبل از آن فرق هست که در مسأله آینده به آن به تفصیل خواهیم پرداخت حال برگردیم به متن عروه

مرحوم سید در مسئله ۱۷می فرماید:

(مسأله ۱۷إذا كان عنده ما يكفيه للحج و كان عليه دين ففى كونه مانعا عن وجوب الحج مطلقا سواء كان حالا مطالبا به أو لا أو كونه مؤجلا- أو عدم كونه مانعا إلا مع الحلول و المطالبه أو كونه مانعا إلا مع التأجيل أو الحلول مع عدم المطالبه أو كونه مانعا إلا مع التأجيل و سعه الأجل للحج و العود أقوال و الأقوى كونه مانعا إلا مع التأجيل و الوثوق بالتمكن من أداء الدين إذا صرف ما عنده فى الحج و ذلك لعدم صدق الاستطاعه فى غير هذه الصوره و هى المناط فى الوجوب لا مجرد كونه مالكا للمال و جواز التصرف فيه بأى وجه أراد و عدم المطالبه فى صوره الحلول أو الرضا بالتأخير لا ينفع فى صدق الاستطاعه نعم لا يبعد الصدق إذا كان واثقا بالتمكن من الأداء مع فعليه الرضا بالتأخير من الدائن)((۱))

در این مقطع بحث از اصل مسأله وجوب حج با دین است که گذشت و مرحوم سید(رحمه الله)دراین مقطع پنج قول را برای مانعیت دین از صدق استطاعت مالی ذکر می کنند

امکان تصور تفاوت میان قول دوم و سوم:

که دو قول دوم و سوم آن یکی است و فرقی میان آنها نیست که در این عبارت آمده است (او عدم کونه مانعا الامع الحلول و المطالبه ان کونه مانعاً الامع التأجیل او الحلول مع عدم المطالبه) که این دوتا یکی است مگر مقصود از عدم الطالبه عدم الرضا باشد هر چند مطالبه هم نکند که صحیح هم این است زیرا که مطالبه لازم نیست در وجوب اداء دین حال و عدم رضا به تأخیر کافی است

ص: ۵۵۸

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۷-۳۷۸، ط.ج.

دفع استدلال به روایات خاصه:

سپس متعرض مقطع دیگری می شود که مربوط به دفع استدلال به روایات خاصه است می فرماید (و الاخبار الداله علی جواز الحج لمن علیه دین لا تنفع فی الوجوب و فی کونه حجه الاسلام و اما صحیح معاویه بن عمار عن الصادق(علیه السلام) عن رجل علیه دین أعلیه ان یحج قال نعم ان حجه الاسلام واجبه علی من اطاق المشی من المسلمین و خبر عبدالرحمان عنه(علیه السلام)انه قال الحج واجب علی الرجل و ان کان علیه دین فمحمولان علی الصوره التی ذکرنا أو علی من استقر علیه الحج سابقا و إن کان لا یخلو عن إشکال کما سیظهر فالأولی الحمل الأول) (۱)

دلیل ذکر این دو روایت:

اکثر روایات خاصه همانگونه که گفتیم ناظر به حج استحبابی و یا مشروعیت حج با دین است لیکن دو روایت مذکور در متن با آنها فرق می کند لهذا ماتن آن دو را ذکر کرده و دو محمل برای آنها ذکر می کند

سند این دو روایت:

یکی صحیحه معاویه است که سندش معتبر است و دیگری خبر عبدالرحمان است که در مورد سندش عرض شد که در نسخه تهذیب((۲)) و وسائل((۳)) و وافی((۴)) این گونه آمده است احمد عن محمد بن الحسین عن القاسم بن محمد که البته استبعاد شده است که احمد که بقرینه تعلیق بر قبل مراد احمدبن عیسی است از محمد بن الحسین که منصرف به ابن ابی الخطاب است نقل کند و او هم از قاسم بن محمد نقل کند زیرا در جای دیگری این نقل نیست ولذا گفته شده است که نسخه دیگری در کتاب تهذیب است که این کلمه تصحیف شده است و کلمه (عن) (بن) بوده است یعنی احمد بن محمد عن الحسین بوده که این گونه احمد عن محمد بن الحسین شده است و (عن) و (بن) زیاد با هم در استنساخ تصحیف می شود

۱- لعروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۹، ط.ج.

۲- تهذیب الأحکام، الشیخ الطوسی، ج۵، ص۴۶۲.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۱۴۱، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۵۰، ط آل البیت.

۴- الوافی، الفیض الکاشانی، ج۱۲، ص۲۶۷.

اصل سند:

اصل سند این می شود (احمد بن محمد عن الحسین که حسین بن سعید است که کتبش در منجمله کتاب قاسم بن محمد الجوهری را احمد بن عیسی از وی نقل می کند و این سند صحیح می شود که هم در ابتدایش درست است و هم نسبت به قاسم بن محمد که مردد بین کاسولا - که غیر موثق بلکه تضعیف شده است - و جوهری - که موثق است - سند صحیح می شود زیرا که حسین به سعید ناقل کتاب جوهری است نه کاسولا، و جوهری هم قابل توثیق است زیرا که مبنای نقل ثلاثه در باره ایشان ثابت است

شاهد دیگری بر سند صحیح:

شاهد دیگر بر این که سند این گونه است نقل مرحوم صاحب وسائل(رحمه الله)پس از سند اول به عنوان (و با سناده عن احمد بن محمد عن الحسین بن سعید مثله) است که این «مثله» به احتمال قوی مقصود همان نسخه دیگر تهذیب است و ایشان هم این را آورده است به عنوان طریق دیگری و الا در نسخه تهذیب موجود دو سند وجود ندارد خلاصه اگر اطمینان به این سند پیدا کردیم که بعید نیست سند تصحیح می شود

منظور از محمل:

این که فرمود (فمحمولان علی الصوره التی ذکرنا أو علی من استقر علیه الحج سابقا و إن کان لا یخلو عن إشکال کما سیظهر فالأولی الحمل الأول) (۱) این محمل اول که حمل بر کسی شود که دین داشته باشد ولی دینش موجل باشد و ادائش در وقتش مقدور باشد این حمل در روایت اول صحیحه معاویه نافع نیست و به درد نمی خورد

ص: ۵۶۰

۱- لعروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۹، ط.ج.

دلیل مفید نبودن حمل محمولان بر کسی که دین دارد و دینش موجل باشد در روایت اول:

چون روایت اول همانگونه که گفتیم مشکل دیگری دارد زیرا که روایت اول ظاهر در این است که اصلاً تزاحمی در کار نیست ولذا اصلاً ناظر به فرض تزاحم نیست و اگر باشد دلیل بر ترجیح حج بر دین است که خلاف مقصود است بلکه ناظر به نفی لزوم ملک راحله است یعنی اصل شرطیت ملک و راحله نفی می شود حتی برای کسی که دین هم نداشته باشد که نمی شود به مضمونش عمل شود و باید به گونه ای دیگر حمل شود بر محاملی که قبلاً ذکر شد و اجنبی از کل بحث می شود

محمولان نسبت به روایت دوم:

نسبت به روایت دوم هم عرض شد که ظهور در خصوص حجه الاسلام ندارد و واجب به معنای ثبوت و مشروعیت است و می تواند ناظر باشد به اصل مشروعیت حج حتی با دین مانند روایات دیگر یعنی عدم الدین شرط در مشروعیت حج نیست و برخی تصور می کردند که نفس داشتن دین مانع از حج است که می فرماید این گونه نیست و در مقام نفی و یا اثبات استطاعت نیست و لااقل از این جهت مجمل است و حمل دوم ایشان که این دو روایت ناظر به کسی که حج قبلاً بر او مستقر شده باشد هم بعید است مخصوصاً در صحیحه معاویه که ناظر است به سال استطاعت و حجه الاسلام و ایشان این حمل را نفی می کند زیرا که بعداً می گوید که در مورد استقرار حج هم وجوب آن بر دین مقدم نیست بلکه یا تخییر است و یا دین مقدم است که در مقطع آینده خواهد آمد.

ص: ۵۶۱

اشکالات سید به مختار مرحوم نراقی ۹۴/۰۲/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: اشکالات سید به مختار مرحوم نراقی

در بخش سوم از مسأله ۱۷ که مرحوم سید(رحمه الله) می فرماید:

(و أما ما یظهر من صاحب المستند من أن کلا من أداء الدین و الحج واجب فاللازم بعد عدم الترجیح التخییر بینهما فی صوره الحلول مع المطالبه أو التأجیل مع عدم سعه الأجل للذهاب و العود و تقدیم الحج فی صوره الحلول مع الرضا بالتأخیر أو التأجیل مع سعه الأجل للحج و العود و لو مع عدم الوثوق بالتمکن من أداء الدین بعد ذلک حیث لا یجب المبادره إلی الأداء فیهما فیبقی وجوب الحج بلا مزاحم ففیه أنه لا وجه للتخییر فی الصورتین الأولیین و لا لتعیین تقدیم الحج فی الأخیرتین بعد کون الوجوب تخییرا أو تعیینا مشروطا بالاستطاعه الغیر الصادقه فی المقام خصوصا مع المطالبه و عدم الرضا بالتأخیر مع أن التخییر فرع کون الواجبین مطلقین و فی عرض واحد و المفروض أن وجوب أداء الدین مطلق بخلاف وجوب الحج فإنه مشروط بالاستطاعه الشرعیه نعم لو استقر علیه وجوب الحج سابقا فالظاهر التخییر لأنهما حینئذ فی عرض واحد و إن کان یحتمل تقدیم الدین إذا کان حالا مع المطالبه أو مع عدم الرضا بالتأخیر لأهمیه حق الناس من حق الله لکنه ممنوع و لذا لو فرض کونهما علیه بعد الموت یوزع المال علیهما و لا یقدم دین الناس و یحتمل تقدیم الأسبق منهما فی الوجوب لکنه أیضا لا وجه له کما لا یخفی). ((۱))

ص: ۵۶۲

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۷۹، ط.ج.

مرحوم سید(رحمه الله) در این بخش متعرض فرمایش صاحب مستند((۱)) مرحوم نراقی(رحمه الله) می شود

قول مرحوم نراقی:

عرض شد در آن اقوال که قول پنجم قول صاحب مستند و برخی از اعلام معاصر بود که می گفتند موضوع وجوب حج ملکیت زاد و راحله است و با دین جمع می شود و فقط اگر وجوب اداء دین حال باشد با وجوب حج تزاحم می کند صاحب مستند همین مبنی را قائل شده ولذا قائل به تفصیل شده است و فرموده است که اگر دین حال بود و یا موجل، ولی زمانش قبل از انجام حج تمام می شد در این دو صورت وجوب اداء دین فعلی است و با وجوب حج مزاحمت می کند و در این دو صورت حکم به تخییر کرده است اما اگر دین موجل بوده و زمانش بعد از برگشت از حج باشد و یا دائن راضی به تاخیر تا بعد از حج باشد در این دو صورت حکم به تقدیم وجوب حج داده است چون که وجوب حج فعلی است و فعلاً تکلیف مزاحمی ندارد و لذا تعییناً واجب می شود.

اشکال مرحوم سید به نظر مرحوم نراقی

مرحوم سید(رحمه الله) این حکم را از ایشان نقل می کند و در هر دو شق از تفصیل اشکال می کند و می فرماید (ففیه أنه لا وجه للتخییر فی الصورتین الأولیین و لا لتعیین تقدیم الحج فی الأخیرتین بعد کون الوجوب تخییرا أو تعیینا مشروطا بالاستطاعه الغیر الصادقه فی المقام خصوصا مع المطالبه و عدم الرضا بالتأخیر) ایشان دو ایراد خودش را بر ایشان اینگونه وارد می کند.

۱- مستند الشیعه، المحقق أحمد بن محمد مهدی النراقی، ج۱۱، ص۴۳.

اشکال اول:

ایراد اول همین عبارتی است که ذکر شد و حاصل آن چنین است که این تفصیلی که ایشان فرموده است تمام نیست و مبتنی است بر این که کسی مبنای دوم را قبول کند که در استطاعت مالی مجرد ملک زاد و راحله کافی است و از این جهت وجوب فعلی است و حال این که ما قبلاً عرض کردیم که استطاعت مالی به مجرد ملک زاد و راحله صادق نیست بلکه در جایی صادق است که بتواند ملک زاد و راحله را در هزینه حج خرج کند و نفقه واجب دیگری نداشته باشد که صرف آن مال در حج مانع از آن باشد و الا استطاعت صادق نیست و این مطلب هم از روایات استفاده شد.

نتیجه اشکال اول:

پس این که وجوب حج به مجرد ملک زاد و راحله فعلی می شود این گونه نیست و اگر وجوب اداء دین حال بود یا زمانش قبل از برگشت از حج بود وجوب اداء حج فعلی نمی شود چون استطاعت مالی صادق نیست و استطاعت مالی به این شکل در موضوع وجوب حج اخذ شده

تفاوت میان دو صورت اول در دو صورت دوم در کلام مرحوم نراقی:

پس در دو صورت اول تخییر صحیح نیست بلکه وجوب حج اصلاً فعلی نیست و همچنین دو صورت دیگر که اگر دین حال نباشد یا دائن راضی به تأخیر آن باشد ولی مدیون اگر مال را در حج صرف کند بعدا نمی تواند این دین را بپردازد بازهم وجوب حج فعلی نیست زیرا که استطاعت مالی صادق نیست چون که گفتیم در استطاعت مالی در حرج نیفتادن بعد از برگشت از حج هم شرط است و نسبت به حال یا بعد از برگشت نباید صرف مال در حج مستوجب سلب قوت و موونه خود و یا خانواده اش شود.

ص: ۵۶۴

نکته:

این ایراد همان عدم صدق استطاعت مالی است نه اخذ قدرت شرعی در وجوب حج یعنی ایشان دو ایراد دارد یکی این که استطاعت مالی که قطعا در موضوع حج اخذ شده، عبارت است از ملك زاد و راحله ای که در مقابلش موونه واجبی نداشته باشد در این جا صدق نمی کند چه در دین حال یعنی دو صورت اول و چه در دین موجل اگر بعدا تمکن از اداء نداشته باشد و این غیر از اخذ قدرت شرعی در وجوب حج است لذا در این جا اگر مثلا زیارت کربلا در روز عرفه را نذر کرده باشد که با استطاعت مالی منافات ندارد ولی مزاحم با وجوب حج می باشد این ایراد بر آن وارد نخواهد بود و این ایراد تنها در جایی می آید که انجام آن واجب دیگر موجب رفع قدرت مالی شود .

اشکال دوم:

ایراد دوم این است که اگر گفتیم که استطاعت مالی هم صادق است و از این جهت موضوع وجوب فعلی است باز هم حکم به تخییر در دو صورت اول و دوم بین این دو واجب صحیح نیست بلکه بازهم وجوب اداء دین مطلق و فعلی است و حج واجب نمی باشد

دلیل اشکال دوم:

زیرا که تخییر میان دو واجب متزاحم در جایی است که هر دو وجوب عرضی باشند یعنی هر دو مشروط به قدرت عقلی باشند یا هر دو مشروط به قدرت شرعی باشند اما اگر یکی مشروط به قدرت شرعی باشد و دیگری عقلی آن که مشروط به قدرت شرعی است فعلی نمی شود زیرا که مشروط به قدرت شرعی یعنی مشروط به عدم وجود واجب شرعی دیگری و وقتی امر دیگری باشد واجب مشروط به قدرت شرعی مرتفع می شود و این جا هم همین گونه است و وجوب اداء حج مشروط به قدرت شرعی است و اگر واجب دیگری فعلی باشد رافع آن است چون مشروط به قدرت شرعی است بر خلاف وجوب اداء دین که وجوبش مطلق و فعلی است

ص: ۵۶۵

اشکال دوم به صور اول و دوم کلام مستند بر می گردد:

این اشکال دوم مخصوص به دو صورت اول و دوم است یعنی به شق اول تفصیل که در آن به تخییر حکم کرد چون در این دو صورت وجوب اداء دین فعلی است اما در دو صورت دوم که وجوب اداء دین استقبالی است این اشکال را وارد نمی کند زیرا که قدرت شرعی در زمان وجوب حج فعلی است چون که واجب دیگر فعلی نیست ولذا (مع أن التخییر فرع کون الواجبین مطلقین و فی عرض واحد و المفروض أن وجوب أداء الدین مطلق بخلاف وجوب الحج فإنه مشروط بالاستطاعه الشرعیه)

نکته:

البته ما این مطلب - که قدرت مذکور در حج شرعی است - را قبول نداریم ولی ایشان آن را قبول دارد و در مسأله مزاحمت حج با نذر زیارت کربلا در روز عرفه را مطرح خواهد کرد و لذا این ایراد دوم را هم وارد می کند.

ولی در این جا دو ایراد دیگری وارد است که ایشان به آنها توجه نکرده اند که این دو ایراد بر شق دوم تفصیل یعنی در صورت سوم و چهارم وارد است .

ایراد اول:

اولین ایراد این است که ایشان که فرمود اگر دین استقبالی شد و بعد از برگشت از حج باشد و یا داین راضی به تأخیر آن باشد وجوب حج تعییناً و فعلی می شود چون که دیگر واجب مزاحمی ندارد صحیح نیست

دلیل ایراد اول:

زیرا درست است که زمان وجوب اداء دین استقبالی است ولی حفظ این مال تا زمان اداء دین در صورت عدم تمکن از مال دیگری واجب می شود یا از این باب که وجوب اداء دین به نحو واجب معلق است و یا اگر هم به نحو واجب مشروط است حفظ مال برای آن از باب مقدمات مفوته عقلا واجب است

ص: ۵۶۶

نتیجه ایراد اول:

لذا کسی که می داند اگر این مال را حفظ نکند بعد از این که زمان اداء می رسد نمی تواند دین را بپردازد حرام است که آن را خرج کند ولازم است آن را حفظ کند پس در حقیقت وجوب حج با وجوب حفظ مال برای اداء دین آینده مزاحم است که لازم است باز هم به تخییر حکم شود.

ایراد دوم:

این که اصل سبق زمانی اگر دو واجب هر دو مقید به قدرت عقلی بود مرجح نیست و نمی توانیم بگوئیم حال که زمان این وجوب مقدم است و دیگری وقتش نیامده است وجوبش مطلق است چون نسبت به قید لبّی مقدوریت و عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی فرقی میان دو واجب متزاحم در یک زمان و یا دو زمان نیست و سبق زمانی در تزاحم موثر نیست همانگونه که در مباحث تزاحم منقح شده است.

اشاره مرحوم سید به اشکال دوم:

سپس مرحوم سید(رحمه الله)می گوید بله، تخییری را که مرحوم نراقی(رحمه الله) فرموده است در جایی درست است که هر دو وجوب هم عرض و فعلی شده باشد مانند جایی که وجوب حج از قبل بر ذمه مکلف مستقر شده است یعنی در سالی مستطیع شده و عمداً به حج نرفته و وجوب بر او مستقر و فعلی شده است و در اینجا دیگر وجوبش با وجوب اداء دین رفع نمی شود و لذا می فرماید (نعم لو استقر علیه وجوب الحج سابقا فالظاهر التخییر لأنهما حینئذ فی عرض واحد و إن کان یحتمل تقدیم الدین)

ص: ۵۶۷

نتیجه مرحوم سید:

دو وجه ایشان برای تقدیم ذکر می کند

وجه اول:

یکی برای تقدیم دین و دیگری برای تقدیم أسبق سبباً و زماناً از دو واجب است و هر دو را رد می کند و نتیجتا قائل به تخییر می شود یک وجه این است که دین حق الناس است و حق الناس مقدم است بر حق الله که می فرماید (یحتمل تقدیم الدین إذا کان حالا مع المطالبه أو مع عدم الرضا بالتأخیر لأهمیه حق الناس من حق الله لکنه ممنوع و لذا لو فرض کونهما علیه بعد الموت یوزع المال علیهما و لا یقدم دین الناس) یعنی دلیلی بر تقدیم حق الناس بر حق الله نیست بلکه اگر حج بر ذمه اوباشد و دین هم باشد و بمیرد گفته اند حج با باقی دیون حساب می شود و ترکه میان آنها توزیع می شود پس دلیل بر تخییر و توزیع است نه تقدیم

وجه دوم:

نسبت به وجه دوم که تقدیم به اسبقیت است می فرماید (و یحتمل تقدیم الأسبق منهما فی الوجوب لکنه أیضا لا وجه له کما لا یخفی) می گوید این مرجح هم لا وجه له ولی دلیلش را نمی گوید با این که خود ایشان بعدا تقدیم اسبق را در مسأله تزاحم وجوب حج با وجوب وفای به نذر قبول می کند ولی آنجا جائی است که واجبین مطلقین نباشند و وجوب حج مشروط به قدرت شرعی است حدوثاً و در سال استطاعت ولی در اینجا وجوب حج قبلًا مستقر و فعلی شده است و وقتی وجوب مستقر شده دیگر تقدیم اسبق معنی ندارد

ص: ۵۶۸

به عبارت دیگر:

یعنی بقاء وجوب حج مستقر مشروط به استطاعت شرعی نیست بنابراین در این جا اسبقیت سبب تقدیم نیست و این مطلب درست است یا به تعبیر دیگر وقتی هر دو مطلق باشند و هیچ کدام مشروط به قدرت شرعی نبود دیگر ترجیح به اسبقیت صحیح نیست و اسبقیت زمانی نقشی ندارد. بله، اگر مشروط باشد به قدرت شرعی و آن هم به معنای عدم وجود تکلیف فعلی اسبق مقدم می شود همانگونه که به تفصیل در مباحث تزاحم بیان شده است بنابراین مرجح دوم در اینجا موضوع ندارد .

رد اشکالات سید:

اما مرجح اول که برای دین بود که گفته شده دین حق الناس و مقدم است و ایشان گفتند این هم درست نیست چون در روایات آمده است که حج هم به منزله دین است ولذا گفته شده که ترکه میان آن و دین توزیع می شود.گرچه این مطلب ایشان همان فتوای مشهور است ولی تمام نیست

دلیل عدم تمامیت اشکال سید:

زیرا که

اولاً:

روایاتی که گفته است حج به منزله دین است یعنی این هم از اصل ترکه خارج می شود و بیش از این از این تنزیل استفاده نمی شود و به هیچ وجه ناظر به تزاحم و توزیع نیست بلکه توزیع میان دین و حج معنی ندارد زیرا که حج مثل دین قابل تبعیض نیست و نصف حج یا ربع حج معنی ندارد و اصلاً حج نیست و حج از میقات حج تمام و واجب است که به معنای توزیع نیست .

ثانیاً:

برخی از روایات صراحت دارد که حج مستقر شده بر مکلف پس از فوت از ترکه وی خارج می شود و بر دین مردم هم مقدم است و آن عمدتا دو روایت است که یکی در باب حج و دیگری در باب زکات آمده است.

روایت اول:

یکی صحیحه برید عجلی است (أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّد عَنِ ابْنِ مَحْبُوب عَنِ ابْنِ رِئَاب عَنْ بُرَيْد الْعِجْلِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَر(علیه السلام)عَنْ رَجُل خَرَجَ حَاجّاً وَ مَعَهُ جَمَلٌ لَهُ وَ نَفَقَةٌ وَ زَادٌ فَمَاتَ فِي الطَّرِيقِ قَالَ إِنْ كَانَ صَرُورَةً ثُمَّ مَاتَ فِي الْحَرَمِ فَقَدْ أَجْزَأَ عَنْهُ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ وَ إِنْ كَانَ مَاتَ وَ هُوَ صَرُورَةٌ قَبْلَ أَنْ يُحْرِمَ جُعِلَ جَمَلُهُ وَ زَادُهُ وَ نَفَقَتُهُ وَ مَا مَعَهُ فِي حَجَّةِ الْإِسْلَامِ فَإِن فَضَلَ مِنْ ذَلِكَ شَيءٌ فَهُوَ لِلْوَرَثَةِ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ دَيْنٌ)((۱))

استدلال به روایت:

استدلال به این فقره از روایت است که می فرماید اگر چیزی اضافه آمد چنانچه دینی نداشت به ورثه می دهند و الا به ورثه نمی دهند چون که دین مقدم بر ارث است سپس می فرماید (قُلْتُ أَ رَأَيْتَ إِنْ كَانَتِ الْحَجَّةُ تَطَوُّعاً ثُمَّ مَاتَ فِي الطَّرِيقِ قَبْلَ أَنْ يُحْرِمَ لِمَنْ يَكُونُ جَمَلُهُ وَ نَفَقَتُهُ وَ مَا مَعَهُ قَالَ يَكُونُ جَمِيعُ مَا مَعَهُ وَ مَا تَرَكَ لِلْوَرَثَةِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ دَيْنٌ فَيُقْضَى عَنْهُ أَوْ يَكُونَ أَوْصَى بِوَصِيَّةٍ فَيُنْفَذَ ذَلِكَ لِمَنْ أَوْصَى لَهُ وَ يُجْعَلَ ذَلِكَ مِنْ ثُلُثِهِ) این صدر و ذیل نشان می دهد که حجه الاسلام که مستقر و واجب شده است بر میت از اصل ترکه خارج می شود و بر دین هم مقدم است و دلالت این روایت روشن است ولذا باید به آن فتوا داده شود که برخی از فقها نیز فتوا داده اند .

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۶۸، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۲۶، ط آل البیت.

روایت دوم:

روایت دیگر صحیحه معاویه بن عمار است که در باب زکات وارد شده است در این جا هم حج بر دین به زکات مقدم شده است یعنی با این که زکات هم بر ذمه مکلف دین شده است بر حج مقدم است.

اشکال بر استدلال به روایت دوم:

البته ممکن است کسی بگوید در باب زکات مثل حق مردم نیست و شاید مجرد تکلیف باشد و حج بر تکلیف به زکات مقدم است ولذا نمی شود از موارد این روایت به تزاحم حج با دین مردم هم تعدّی کرد

پاسخ اشکال:

ولی این احتمال خلاف ظاهر روایت است زیرا که در سوال سائل کلمه دین آمده است و امام(علیه السلام)هم قبول کرده است که زکات دین بر ذمه میت است و این ظاهرش این است که زکات هم مالک دارد مانند اموال دیگر ولیکن مالکش شخصیت حقوقی و جهت زکات است و فرقی نیست که مالک دین شخص حقیقی باشد یا شخص حقوقی، و عرفاً احتمال فرق میان آنها نیست پس از این روایات هم استفاده می شود که جائی که حج بر میت مستقر شده باشد حج بر دیون هم مقدم است.

نظر مرحوم آقای خوئی در رابطه با این دو روایت:

مرحوم آقای خوئی(رحمه الله)چون در بحث ما قائل به تقدیم اداء دین بر حج شده اند این دو روایت را ذکر می کند ولی می فرماید این دو روایت ناظر به حکم وضعی در ما بعد الموت است که میت دیگر تکلیف ندارد و این یک حکم وضعی است و مالک هم فوت کرده است و نمی شود از این تعدی کنیم به جائی که مدیون زنده و مکلف است و لذا در مورد مکلف زنده هر دو صورت یعنی هم جایی که حج مستقر نشده - بنابر مبنای تزاحم که ایشان قائل هستند - و هم جایی که مستقر شده باشد دین مقدم است به جهت جزم به اهمیت حقوق الناس یا احتمال آن.

ص: ۵۷۱

اشکال بر نظر آقای خوئی:

این حرف قابل قبول نیست زیرا که

اولا:

از کجا این جزم و حتی یا احتمال اهمیت را پیدا کنیم با وجود این که این دو صحیحه می گوید پس از فوت مکلف حج مقدم است بر دین مردم و این اهمیت اگر در زمان حیات مکلف باشد به جهت انتساب به مکلف نیست بلکه به جهت حق مردم است که پس از فوت مکلف هم آن ملاکات محفوظ است

نتیجه:

پس مکلف بودن یا نبودن نقشی در ملاك اهمیت ندارد. چرا، اگر نکته و ملاکی در نفس تکلیف بود ممکن بود این اهمیت مخصوص به زمان حیات باشد علاوه بر این که واجبات و حقوق الهی که مقدم بر حق الناس باشند هم در فقه موجود است و چنین قاعده که حقوق الناس مقدم است بر حق الله وجود ندارد مضافاً به اینکه نکاتی که در باب حج آمده است که من ترک الحج ترک شریعةً من شرائع الاسلام یا مات یهودیا او نصرانیاً و امثال این تعابیر که در مورد دین نیامده است بلکه در دین آمده است فنظره الی میسره و مکلف در حج مستقر که از قبل حج واجب شده باشد باید از قوتش هم بزند و به حج برود حتی اگر در حرج بیافتد و مجموع آنها حج مستقر را محتمل الاهمیه می کند.

ثانیاً:

از آنجا که در مورد حج (فنظره الی مسیره) آمده است و در تفسیر آن روایات مشخص کرده که داین نمی تواند مستثنیات را از مدیون مطالبه کند و مستثنیات مذکور را برخی به مطلق اموری که لازم است و ترک آنها موجب حرج بر مکلف می شود تفسیر کرده اند لهذا می توان گفت که وجوب حج مستقر مقدم بر وجوب اداء دین است از این باب که چنین نفقه واجبه ای که باید در راه انجام آن از قوت لازم زندگیش و مستثنیات دینش هم بگذرد مصداق فنظره الی میسره و اعسار در دین می شود و این شبیه قدرت شرعی نسبت به قدرت عقلی است و وجوب حج مستقر رافع وجوب اداء دین می شود.

ص: ۵۷۲

تفصیل صحیح:

لذا صحیح تفصیل است که اگر وجوب حج از قبل مستقر شده باشد وجوب حق مقدم می شود بر اداء دین و روایات مربوط به ترکه میت و یا این که کسی که بمیرد حج را ترک کرده باشد مات کافراً هم ناظر به حج مستقر شده است یا به جهت اهمیت وجوب حج هر جا که فعلی شود و یا به جهت حکومت وجوب حج مستقر نسبت به وجوب اداء دین زیرا که چنین نفقه واجبی که از نفقات مستثنی در دین واجب تر است مصداق اعسار و نظره الی میسره می شود اما جائی که وجوب حج مستقر نشده باشد و سال استطاعت است وجوب دین مزاحم مقدم است

دلیل تقدم دین در سال استطاعت:

نه از باب اهمیت بلکه طبق مبنای اول که مختار مشهور و مختار ما است به جهت عدم صدق استطاعت مالی و عدم تحقق موضوع وجوب حج و طبق مبنای دوم – مبنای تزاحم – باز هم می توانیم بگوئیم دین مقدم است نه به جهت اهمیت بلکه به جهت نکته ای که قبلاً عرض کردیم که در صورت امکان امتثال حج و اداء دین ولیکن با حرج و مشقت اطلاق وجوب حج ساقط می شود چون که دلیل نفی عسر و حرج امتنانی است و نمی تواند اطلاق وجوب اداء دین را رفع کند لهذا متعیناً اطلاق وجوب حج با ادله نفی عسر و حرج رفع می شود و در صورت عدم تمکن عقلی از امتثال هر دو به نکته دیگری که قبلاً عرض کردیم که مقید لبی قدرت به معنای عدم اشتغال به اهم و مساوی نسبت به تکالیفی که حقوق مردم را هم در بر دارد ثابت نیست و آنها از این جهت مطلق هستند .

ص: ۵۷۳

نتیجه:

خلاصه بایـد قائل به تفصـیل شویم بین جائی که حـج از قبل مسـتقر نشده باشد و تزاحم در سال اسـتطاعت باشد که در این جا وجوب دین مقدم است و بین جایی که حج از قبل مسـتقر و فعلی و مطلق شده باشد که در این مورد وجوب حج بر دین مقدم است.

تفاوت تزاحم دو واجب و عدم استقرار استطاعت ۹۴/۰۳/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفاوت تزاحم دو واجب و عدم استقرار استطاعت

(مسأله ۱۸ لاـ فرق فی کون الـدین مانعا من وجوب الحـج بین أن یکون سابقا علی حصول المال بقـدر الاسـتطاعه أو لا کما إذا استطاع للحـج ثمَّ عرض علیه دین بـأن أتلف مال الغیر مثلا علی وجه الضـمان من دون تعمـد قبل خروج الرفقه أو بعـده قبل أن یخرج هو أو بعـد خروجه قبـل الشـروع فی الأعمال فحاله حال تلف المال من دون دین فإنه یکشف عن عـدم کونه مسـتطیعا) ((۱))

تبیین مسئله:

می فرمایـد : در دینی که مانع از اسـتطاعت است فرقی نمی کنـد که آن دین قبل از حـج حادث شـده باشد و یا بعد از حصول ملک زاد و راحله چه قبل از خروج برای حج باشد و چه بعد از آن بله، لازم است که قبل از انجام مناسک حج و شروع اعمال باشـد که اگر چنین دینی برایش حاصـل شـد مثلاًـ مال دیگری را بـدون تعهـد تلف کرد مثل این است که مالش قبل از خروج تلف شده باشد که در این صورت کشف می شود از اول مستطیع نبوده است.

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص ۳۸۱، ط.ج.

قول به تفصیل:

این مثـال ایشان صـحیح است و همچنین دینی که قبل از ملک زاد و راحله حاصل می شود مطلقا مانع از تحقق اسـتطاعت مالی است اما دینی که بعد از ملک زاد و راحله حاصل می شود اختیاراً یعنی بعد از این که مالک زاد و راحله شده پولی را اسـتدانه می کند برای مصارف خودش در این جا باید تفصیل داد

مورد عدم صدق استطاعت:

این دین اگر قهری بود مثل تلف غیر عمـدی این هم مثل دین قبل است زیرا که مثل تلف نفس زاد و راحله است یعنی کشـف

می شود که استطاعت نبوده است این جا هم این دین به ذمه اش آمده و باید پرداخت کند و از نفقات واجبه اش می باشد پس استطاعت مالی صادق نیست همچنین است جایی که مالی را قرض کرده و در نفقه اش خرج کرده باشد پس اگر برای قوت و ضروریاتش باشد عنوان استطاعت صادق نیست چون لازم است آن دین را پرداخت کند و دین در موونه و قوتش خرج شده است

مورد صدق استطاعت:

اما اگر دین بعد بر ذمه اش آمده به جهت هزینه ای که غیر ضروری است مثل این که پولی را قرض کرده و سفر سیاحتی رفته است حال در این جا بخواهد از مالی که به مقدار زاد و راحله است بپردازد این رافع وجوب حج نیست و حج بر او مستقر شده است

دلیل صدق استطاعت:

زیرا درست است که اداء دین بر او واجب است ولی چون این استدانه برای معیشت و قوتش نبوده است

ص: ۵۷۵

مثال:

مانند این است که مالک زاد و راحله شده و با آن به حج نرود بلکه به سفر اروپا برود که در این صورت وجوب حج برگردنش مستقر می شود و کسی که مالک زاد و راحله شد باید آن را برای حج حفظ کند مگر مؤونه ضروری و قوت در کار باشد و همچنین است اگر آن را عمداً اتلاف کند و یکی از مصادیقش هم صرف در هزینه ای است که قوت و مونه اش نیست و اینها باعث سقوط وجوب حج نمی شود و وجوب حج بر او مستقر می شود پس باید در دین حاصل بعد از ملکیت زاد و راحله این تفصیل را داد بر خلاف دینی که قبل از ملک زاد و راحله باشد که مطلقا مانع استطاعت مالی است .

نکته ای پیرامون کلام مرحو سید:

شاید دلیل اینکه مرحوم سید(رحمه الله) این مساله را ذکر می کند این باشد که می خواهد به این نکته توجه دهد; آن دینی که در مونه صرف شده و یا از باب ضمان غیر عمدی مال غیر است چه قبل باشد و چه بعد، سبق ملکیت زاد و راحله اثری در تقدیم وجوب حج ندارد

تفاوت ما نحن فیه با مورد تزاحم دو واجب:

این فرق دارد با جائی که سقوط وجوب حج از باب مزاحمت با واجب دیگری باشد مثل تزاحم حج با وجوب وفای به نذر و حتی کسی که در آن تزاحم قائل است به این که باید واجب اسبق زمانی مقدم شود در این جا اگر وجوب حج، اسبق زمانی از دین هم باشد باز هم وجوب حج ساقط است و دین لاحق مقدم است با این که ایشان در آینده به این نکته اشاره خواهد کرد که یکی از چیزهایی که در بحث تزاحم بین وجوب حج و نذر زیارت کربلا ـ در عرفه مرجح است أسبقیت است و اگر استطاعت اسبق از نذر باشد وجوب حج مقدم است ولی می فرماید این جا اینگونه نیست و ما نحن فیه با تزاحمی که ناشی از عدم استطاعت مالی نیست و مال برای هر دو واجب را دارد ولی نمی تواند هر دو را امتثال کند و انجام دهد در آنجا اسبقیت زمانی موثر است ولیکن این جا می فرماید اسبقیت مرجح نیست زیرا با دین استطاعت مالی مرتفع می شود هر چند متأخر باشد اگر غیر عمدی و یا به جهت صرف در مؤونه و قوت باشد .

ص: ۵۷۶

نکته وارد شده در مسئله ۱۸ یکی از فرق های بین مبنای اول و دوم است:

این نکته هم یکی از فرقهای میان دو مبنای اول و دوم است یعنی مبنای عدم صدق استطاعت مالی و مبنای تزاحم و طبق مبنای اول استطاعت مجرد داشتن زاد و راحله نیست بلکه نباید موونه واجب دیگری بر ذمه اش باشد که لازم باشد آن مال را در آن صرف کند زیرا مؤونش است که اگر چنین بشد کشف می شود که از اول مستطیع نبوده است و استطاعت مالی به این معنا در موضوع وجوب حج اخذ شده است و جای تقدیم اسبق زماناً در تزاحم بنابر قول به آن در مانحن فیه نیست و این جا دین مقدم می شود به خلاف موارد تزاحم وجوب حج با وجوب وفاء به نذر که وجوب وفاء به نذر رافع استطاعت مالی نیست بلکه از این جهت که دو فعل در یک زمان جمع نمی شود بر هر دو قادر نیست که در این نحو تزاحم ترجیح به اسبقیت جا دارد اما در مانحن فیه یعنی وجوب وفای به دین و عدم وجود استطاعت مالی برای هر دو اسبقیت مرجح نیست چون بحث بر سر قدرت بر امتثال نیست بلکه بحث بر سر صدق استطاعت مالی است و اگر واجب باشد که این مال را در قوتش صرف کند و یا ضمان قهری و غیر اختیاری شکل بگیرد کشف می شود که دیگر مستطیع نبوده و حج بر او واجب نیست این مطلب در مورد این نکته که چرا این واجب با انحاء دیگر تزاحم فرق می کند تمام است.

ص: ۵۷۷

قیود اتلاف موجب ضمان:

ایشان نسبت به اتلاف موجب ضمان بعد از ملك زاد و راحله دو قید مطرح می کند

قید اول:

یکی این که غیر عمدی باشد و دو این که اتلاف قبل از احرام باشد اما این که اتلاف باید غیر عمدی باشد

دلیل قید اول:

چون اگر عمدی شد حج بر او مستقر می شود مثل این که عین مال زاد و راحله را اتلاف کند که در آنجا یستقر علیه الحج - همچنانکه در مسأله (۲۸) خواهد آمد - چون دارای مال بوده و مونه ای نداشته پس مستطیع شده و یستقر علیه الحج که البته اتلاف شخص زاد و راحله خصوصیتی ندارد و اتلاف آن مقدار از مالیت موجب استقرار وجوب حج است

انواع اتلاف:

این مالیت را عمدا اتلاف می کند حال چه در مال دیگری باشد به نحوی که ضمان آور است و یا در مال خودش باشد که زاد و راحله باشد و یا اینکه مالی را تلف کرده از ضروریات است و باید دو باره برود و جایگزینش را بخرد البته این که چرا ایشان استدانه برای صرف در مؤونات را مثال نزده است شاید به خاطر این است که اگر مالی را به مقدار زاد و راحله جمع کرده باشد و مؤونه دیگری بر او حادث شده باشد این جا استطاعت صدق نمی کند از باب آنچه که در مساله ۱۳ آمده بود و شاید برای عدم تکرار این مثال را ذکر نکرده است ولی فرقی ندارد چه استدانه برای مونه زندگی باشد و چه اتلاف غیر عمدی باشد مستطیع نیست .

ص: ۵۷۸

قید دوم:

اما قیـد دوم که این اتلاف بایـد قبل از شـروع در اعمال حـج باشـد تا رافع اسـتطاعت شود می فرماید (قبل الشـروع فی الأعمال فحاله حال تلف المال من دون دین فإنه یکشف عن عـدم کونه مسـتطیعا) ایشان آنجایی که تلف غیر عمـدی بعد از شـروع در اعمال حاصل شـده باشد از موضوع وجوب اسـتطاعت خارج می کند با این که ایشان در مساله ۲۸ می گوید استطاعت باید تا آخر اعمال حج باشد تا حجش حجه الاسـلام شود ولی در ذیل مساله۲۹ می فرماید (یمکن ان یقال بالاجزاء عن حجه الاسـلام اذا کان التلف فی الاثناء) ((۱)) لهذا این قید را برای آن یمکن ان یقال در اینجا هم آورده است در آنجا می گوید اگر کسی این گونه ادعا کند که تلف غیر عمدی زاد و راحله بعد از احرام باشد حجش حجه الاسلام است

دلیل وجوب اتمام حج در صورت ورود در آن:

چـون وارد آن حـج شـده و اتمـام حـج بر او واجب می شود و وقـتی واجب شـد این تلف بـاعث نمی شود که حجش از حجه الاسلامی بودن خارج شود و این مجزی است از حجه الاسلام آنجا این احتمال را داده و وجهی را برای آن ذکر خواهیم کرد

اشکال بر قید دوم:

البته برخی هم اشکال کرده اند ولی با توجه به آن وجه ایشان این قید را در این جا نیز ذکر کرده است البته برخی اشکال کرده اند که وجوب اتمام غیر از حجه الاسلام بودن است که بحثش خواهد آمد

ص: ۵۷۹

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۹۱، ط.ج.

نتیجه:

پس ایشان در صدد است که بگوید این جا از باب تزاحم نیست بلکه استطاعت منتفی می شود و استطاعت اسبق از دین هم باشد وجوب اداء دین رافع استطاعت مالی است .

مجموع دو مسئله ۱۷ و ۱۸

خلاصه مجموع این دو مساله ۱۷ و ۱۸ این گونه می شود که

اولاً:

اصل تفصیل مرحوم سید(رحمه الله)درست است به این صورت جائی که دین حال است و یا موجل، ولی اگر تاخیر انداخت امکان پرداخت بعد از حج را ندارد در این جا ها استطاعت صادق نیست و وجوب حج ساقط است نه از باب تزاحم بلکه از باب مبنای اول که عدم تحقق استطاعت مالی است.

ثانیاً:

نتیجه دوم این است که جائی که مکلف تصمیم ندارد که دین را اداء کند یا در نفقه واجب خرج کند بلکه می خواهد مالی را ادخار کند و یا صرف مؤونه غیر لازم کند اینجا هم مثل آن مستثنیات است که گفتیم بعید نیست که استطاعت صدق کند و حج بر او واجب می شود و این ثمره اضیق از قول به مبنای تزاحم است .

ثالثاً:

نتیجه گیری سوم این است که نسبت به دیون حاصل قبل از ملك زاد و راحله مطلقا مانع از استطاعت مالی است حتی اتلاف عمدی و حرام باشد و یا صرف در غیر مؤونه شده باشد اما دینی که بعد حاصل می شود شرطش این است که یا ضمان قهری و غیر اختیاری باشد و اگر استدانه است باید صرف در مؤونات ضروری معشیت زندگی شده باشد پس باید این چنین تفصیلی را در دین قبل و بعد داده شود.

ص: ۵۸۰

رابعاً:

نکته چهارم این است که در مواردی که حج بر ذمه مکلف مستقر شده باشد و بعد دینی حاصل شود میان آنها تزاحم خواهد شد و استطاعت مرتفع نمی شود چونکه قبلاً بوده و حج بر او مستقر شده است که این جا هم قبلا گفتیم این فرق می کند با جایی که دین درسنه استطاعت بر او باشد که در آنجا دین مقدم و رافع حج است از باب مبنای اول که موضوع وجوب حج یعنی استطاعت مالی محقق نمی شود و بنابر تزاحم هم حتی گفتیم که وجوب حج به دلیل حرج و یا مقید لبی رفع می شود اما حجی که وجوبش قبلاً بر او مستقر شده است و وجوبش فعلی شده در این صورت بقائا دیگر مرتفع نمی شود و این جا از باب تزاحم بین دو واجب مطلق و عرضی است و گفتیم که وجوب حج مقدم است چون باید در جایی که حج مستقر است خانه اش را هم بفروشد و به حج برود و وجوب حج فعلی مطلق است و ترجیح از باب حکم عقل است نه عدم اطلاق وجوب حج و در صورت عدم قدرت بر هر دو عقل، با تنجز هر دو اگر موضوع ضمان و دین عمدی باشد به ترجیح حکم می کند و از باب قواعد باب تزاحم و تقیید نیست و آن در جایی است که تزاحم غیر اختیاری باشد در اینجا مکلف خودش را در این تزاحم انداخته است ولهذا بر ترک یکی از آن دو هم - که نمی تواند آن را انجام دهد - عقاب می شود و در فرض عدم امکان حج و از باب ترجیح به حکم عقل است مثل این که کسی به سوء اختیار خود را در تزاحم بیندازد و در این تزاحم ما گفتیم که وجوب حج مستقر مقدم است و این جا عقل حکم می کند به ترجیح و تقدم حج مستقر بر وجوب اداء دین به دو نکته ای که قبلاً در ذیل مسأله (۱۷) گفته شد.

صور صدق و عدم صدق عنوان استطاعت در زمان تعلق خمس بر مال ۹۴/۰۳/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: صور صدق و عدم صدق عنوان استطاعت در زمان تعلق خمس بر مال

(مسأله ۱۹ إذا کان علیه خمس أو زکاه و کان عنده مقدار ما یکفیه للحج لولاهما فحالهما حال الدین مع المطالبه لأن المستحقین لهما مطالبون فیجب صرفه فیهما و لا یکون مستطیعا و إن کان الحج مستقرا علیه سابقا یجیء الوجوه المذکوره من التخییر أو تقدیم حق الناس أو تقدیم الأسبق هذا إذا کان الخمس أو الزکاه فی ذمته و أما إذا کانا فی عین ماله فلا إشکال فی تقدیمهما علی الحج سواء کان مستقرا علیه أو لا کما أنهما یقدمان علی دیون الناس أیضا و لو حصلت الاستطاعه و الدین و الخمس و الزکاه معا فکما لو سبق الدین) ((۱))

تبیین مسئله:

مرحوم سید(رحمه الله) در این مسئله متعرض مسئله خمس و زکات می شود که بر عهده مکلف آمده است و این مال را اگر برای ادا دین خمس و زکوی بدهد دیگر قادر نیست به حج برود و کفایت نمی کند و آن را به دو شق تقسیم می کند می گوید

شق اول:

گاهی خمس و زکات به ذمه تعلق گرفته است مثلاً مال زکوی و یا متعلق خمس را تلف کرده است و ضامن شده است برای جهت زکات و خمس و دین شده است

شق دوم:

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص ۳۸۱، ط.ج.

گاهی خمس و زکات به مال خارجی تعلق می گیرد و مابقی برای سفر حج کافی نیست و در هر دو شق بحث می کند

حکم شق اول:

نسبت به جایی که دین است و هنوز حج مستقر نشده است و مدیون به اصحاب خمس و زکات است و واجب است مالی را که به دست آورده است به دین بدهد، می فرماید حکم این مثل سایر دیون است و دائن چه شخص حقیقی باشد و چه

حقوقی، فرقی نمی کند و دینی است حال که مطالب هم هست و باید فوراً ففوراً آن را پرداخت کند بنابر این می شود مثل سایر موارد دین مطالب به که رافع وجوب حج است; یعنی طبق مبنای اول استطاعت شکل نمی گیرد ولی طبق مبنای دوم شکل می گیرد و استطاعت صادق است ولی چون که حق الناس محتمل الاهمیه است بر حج مقدم است و حج بر او مستقر نمی شود و همان حکم و مصداق مسئله ۱۷ گذشته خواهد شد.

اگر حج قبل از دین مستقر شده باشد:

اما اگر از قبل حج بر او مستقر شده باشد حالا یک دین زکوی هم دارد می فرماید (و إن کان الحج مستقرا علیه سابقا یجیء الوجوه المذکوره من التخییر أو تقدیم حق الناس أو تقدیم الأسبق)

دلیل حکم:

چون وجوب حج مطلق و فعلی است و بقائا مشروط نیست به استطاعت فلذا همان سه وجهی که در ذیل مسئله ۱۷ ذکر شده اینجا هم می آید حکم به تخییر که مختار ایشان بود یا ترجیح ادا دین چون حق الناس و اهم است یا ترجیح اسبق زماناً که ما در آنجا عرض کردیم که اگر می تواند به حج برود با ادا دین متسکعاً و یا برخی از مستثنیات را بفروشد و به حج برود بایست به حج برود

ص: ۵۸۳

قاعده لا حرج در مسئله:

قاعـده لاحرج نسـبت به او جاری نیست و بقائا هیـچ رافعی برای وجوب حـج نیست و بایـد هم دین را بپردازد و هم حج را بجا آورد و اگر بر انجـام هر دو قادر نباشـد - حتی بنحو حرجی - باز هم وجوب حـج مقـدم می شود بر اداء دین یا چون مصـداق اعسار و نظره الی میسره است و یا چون که حج مستقر محتمل الاهمیه است

حکم عقل:

ایـن تقـدیم از بـاب حکم عقـل است نه ازا ین بـاب که یکی از دو وجـوب مقـدم شـده است و دیگری فعلی نیست زیرا که به اختیـار خودش، خود را در این تزاحم انـداخته است و علی کل حال بر ترک دیگری معاقب است چون که هر دو وجوب فعلی است و لذا عقل به تقدیم أهم حکم می کند

حکم شق دوم:

بعـد می فرمایـد (و أما إذا کانا فی عین ماله فلا إشـکال فی تقدیمهما علی الحج سواء کان مسـتقرا علیه أو لا کما أنهما یقدمان علی دیون النـاس أیضـا) یعنی اگر خمس یـا زکـات به عین تعلق گرفت در اینجـا دیگر بحث تخییر در تزاحـم نیست بلکه حتما دفع عین آن خمس یا زکات بر حج مقدم است چه سال استطاعتش باشد و چه قبلا حج بر او واجب و مستقر شده باشد

در سال استطاعت:

امـا جـایی که سـال اسـتطاعتش است در اینجا تقـدیم خمس و زکات روشن است زیرا که بنابر هر دو مبنا مسـتطیع نیست حتی مبنای تزاحم چون فرض بر این است که یک عشر آن مال خارجی زکات است و ملک او نیست و مابقی یعنی ۱۰۹ باقی مانده برای حـج کافی نیست لهـذا مالک مقدار زاد و راحله نیست و حتی بنا بر مبنای دوم که قائل به تزاحم می شد این جا ملک زاد و راحله را نـدارد و مسـتطیع نیست چون که تمام عین خارجی مملوکش نیست بلکه ۱۰۹ ملکش است و فرض بر این است که آن هم به انـدازه مقـدار زاد و راحله نیست بنـابراین طبق مبنای دوم هم وقتی خمس یا زکات به عین تعلق گرفته است مسـتطیع نیست و عـدم وجوب حج از باب تزاحم نیست بلکه از باب عدم تحقق اسـتطاعت است که اگر به حج هم برود مجری از حجه الاسـلام نیست بنابر هر دو مبنا و اگر سابقاً حج بر او مستقر شده است و حال که زکات به آن مال تعلق گرفته است مابقی برای حـج کافی نیست می فرمایـد در اینجا تعیینا باید ادا زکات کند و دیگر در اینجا تخییر نیست چون این جا عین آن مال خارجی ملک او نیست و تصرف در آن حرام است و نمی تواند در آن تصرف کند تا کسی به جهت تزاحم قائل به تخییر شود ولذا می فرماید باید

قبلا حج واجب شده باشد:

خمس یا زکات را مقدم بدارد (سواء کان مستقرا علیه أو لا) .

اشکال:

برخی((۱)) در اینجا اشکال کرده اند که اینجا هم در فرض استقرار حج از سابق باز میان حرمت تصرف در مال دیگری و وجوب حج تزاحم است ولی حرام مقدم است و از جهت اهمیت حقوق الناس و این هم بابش باب تزاحم بین دو تکلیف است که یکی حج است و دیگر حرمت تصرف در مال غیر، و می شود مثل بقیه موارد تزاحم که هر کدام اهم بود مقدم می شود مثلا می گوییم دین اهم است یا حرمت غصب اهم است مثل جایی که واجبی مزاحم می شود با حرامی مثل توقف انجاء نفس محترمه بر تصرف در ملک غیر بدون رضایتش که اگر واجب اهم باشد باید آن را انجام داد و حرمت مرتفع می شود و لازم نیست تزاحم بین واجبین باشد این اشکال را وارد کرده اند.

پاسخ اشکال:

لیکن این اشکال وارد نیست چون وجوب حج با ملک خود یا مالی که مآذون در تصرف در آن است واجب است و نه با ملک دیگری و چنین اطلاقی در دلیل وجوب حج نیست تا در باب تزاحم داخل شود بر خلاف مورد دین که مال خارجی ملک طلق مکلف است و مال داین بر ذمه مکلف است و تصرف در آن مال خارجی جایز و تصرف در ملک خود است لهذا حرمت تصرف در مال غیر فعلی بوده و با وجوب حج رفع نمی شود حتی تخییراً زیرا که چنین اطلاقی در دلیل وجوب حج نیست و مشروط است به حج با مال مملوک یا مأدون فیه بلکه طبق برخی از روایات و فتاوی حج با تصرف در مال غیر صحیح هم نیست و باطل است .

۱- مستمسک العروه الوثقی، السید محسن الطباطبائی الحکیم، ج ۱۰، ص۱۰۲.

نتیجه شق دوم:

پس در شق دوم یعنی جایی که زکات و خمس متعلق به عین مال خارجی است و به ذمه اش تعلق نگرفته این جا استطاعت مالی علی کل حال موجود نیست حتی بنا بر مبنای دوم چون مالك مقدار زاد و راحله نیست و تخییر هم در این جا معنا ندارد حتی اگر حج از قبل مستقر شده باشد و مثل دزیدن مال غیر برای حج است که حرمت تصرف در مال غیر فعلی است و با ایجاب حج رفع نمی شود.

تفاوت بحث در خمس و زکات:

در اینجا بحث دیگری نیز هست و آن این که مطلب فوق در زکات حرف درست است اما در رابطه با خمس آن مالی که متعلق خمس می شود از زمان تعلق که زمان ظهور ربح است اداء خمس واجب نیست بلکه می تواند تا یکسال در مؤونه و نیازهایش آن را مصرف کند حتی موؤنات مستحبه و یا واجبه اش در آن سال خمسی که در این صورت حج مقدم است اگر از قبل مستقر شده باشد و باید با آن مال به حج برود مگر اینکه فرض کنیم که سال خمسی او گذشته باشد تا که نتواند در حج خرج کرد زیرا که اذن در تصرف تنها نسبت به سال سود و ربح است نه بیشتر که در این صورت اگر حج، قبلاً مستقر شده باشد خمس مقدم است و اگر با همان مال استطاعت حاصل می شود چنانچه مالك کل آن باشد چونکه مالك کل آن نیست پس بازهم استطاعت حاصل نمی شود.

حکم در صورتی که زمان استطاعت و تعلق خمس در اثنای سنه خمسی باشد:

اما اگر زمان استطاعت و تعلق خمس هر دو در اثنای سنه خمسی باشد آیا استطاعت صدق می کند با توجه به خروج قهری خمس آن مال از ملکش و عدم کفایت باقی مال برای هزینه حج یا خیر؟ استطاعت مالی به معنای ملکی یقیناً صادق نیست زیرا که مالک بیش از ۵۴ آن ربح نیست و اما استطاعت بذلی به جهت تجویز مالک خمس در تصرف در آن مال در اثنای سال حتی برای حج که عبادتی مشروع و راجح است مبتنی است بر کفایت اذن مطلق با عدم کفایت آن که در بحثهای آینده از آن بحث خواهد شد.

اگر استطاعت و خمس و زکات با هم حادث شود در حکم سبق دین است:

مرحوم سید(رحمه الله)بعد در ذیل می فرماید (و لو حصلت الاستطاعه و الدین و الخمس و الزکاه معا فکما لو سبق الدین) یعنی اگر خمس یا زکات و یا دین با استطاعت همزمان حاصل شود همان حکم سبق دین را دارد که اگر مال مذکور کافی نباشد استطاعت صادق نیست و این حرف درست است

تعلق خمس و زکات به ذمه:

در جایی که خمس و زکات به ذمه تعلق بگیرد نه به عین تا آن مال ملک خودش باشد و دین بر ذمه اش که اگر سال استطاعت باشد استطاعت رفع می شود و اگر قبلاً حج بر او مستقر شده است در تزاحم داخل می شود

ص: ۵۸۷

تعلق خمس و زکات به عین:

اگر زکات و یا خمس به عین تعلق بگیرد در عین نتیجه فرق می کند و همانطور که گفت دیگر از باب تزاحم نیست و تخییر جا ندارد و کسی که قائل به تزاحم است اینجا قائل به تزاحم نیست چون مالک مقدار زاد و راحله نیست و قیاس آن به باب دین صحیح نیست لهذا در اینجا اگر به حج برود مجزی نخواهد بود بنا بر هر دو مبنا چون که حج غیر مستیطع است و حجه الاسلام واقع نمی شود بخلاف این که اگر زکات و خمس به ذمه تعلق بگیرد و به حج برود بنابر مبنای دوم مطلقا مجزی است و ما گفتیم بنابر مبنای اول نیز در صورت بنای بر عدم وفای دین بازهم مجزی است .

دیونی که مانع از صدق عنوان استطاعت نیست ۹۴/۰۳/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: دیونی که مانع از صدق عنوان استطاعت نیست

(مسأله ۲۰ إذا کان علیه دین مؤجل بأجل طویل جداب اکما بعد خمسین سنه فالظاهر عدم منعه عن الاستطاعه و کذا إذا کان الدیان مسامحا فی أصله کما فی مهور نساء أهل الهند فإنهم یجعلون المهر ما لا یقدر الزوج علی أدائه کمائه ألف روپیه أو خمسین ألف لإظهار الجلاله و لیسوا مقیدین بالإعطاء و الأخذ فمثل ذلک لا یمنع من الاستطاعه و وجوب الحج و کالدین ممن بناؤه علی الإبراء إذا لم یتمکن المدیون من الأداء أو واعده بالإبراء بعد ذلک) ((۱))

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۸۲، ط.ج.

بعد از این که در مسئله گذشته مانعیت دین را از تحقق استطاعت بیان کرد در این مسئله در صدد است که برخی از موارد دیون را استثنا کند که این ها مانع از صدق استطاعت نیستند و سه عنوان را ذکر می کند.

مواردی که دین مانع از استقرار استطاعت نیست:

مورد اول:

یکی جایی است که دین موجل باشد به اجل طویل المدتی

مثال برای مورد اول:

مثال می زند به دینی که مدتش ۵۰ سال باشد که این مدت متاخر و طویل است و می فرماید این مانع از صدق استطاعت

نیست اگر مالک زاد و راحله شد و باید به حج برود و احتمال عدم امکان ادا دین بعد از پنجاه سال موجب عدم صدق استطاعت نیست.

اشکال بر مورد اول:

در این موارد اول اشکال شده است که طول مدت و قصر آن معیار نیست باید دید که آیا حفظ این مال واجب است یا خیر ؟ و این میزان است حتی اگر زمان أجل طولانی باشد و نفس وجوب حفظ این مال برای دین آینده مانع از صدق استطاعت و یا موجب تزاحم است

پاسخ بر اشکال اول:

ولی صحیح آن است که ما دلیل لفظی بر وجوب حفظ مال برای دین آینده نداریم بلکه از باب مقومات مفوته و امثال آن است که قطعاً نسبت به مدت طولانی حفظ مال فعلی لازم نیست و در موارد طولانی بودن دین سیره متشرعی و عقلائی موجود است که حفظ مال لازم نیست و به صرف احتمال عدم تمکن در ادا در آینده حفظ اموال لازم نیست مخصوصا این که در دین نظره الی میسره آمده است و لاأقل جایی که شک دارد که معمولاً نسبت به مدتهای طولی علم به عدم تمکن ندارد حفظ مال لازم نیست.

لسان روایات نسبت به مورد اول:

نکته دیگر این است که اصلا از ادله و روایات استطاعت مالی این گونه استفاده کردیم که ملک زاد و راحله کافی است لولا روایت ابی ربیع که می فرمود نباید قوت عیالش را در جای دیگری صرف کند و یا ادله عود الی الکفایه و این ها برای مؤونات بیشتر از سال وجوب حج نیست و ناظر به مؤونات پنجاه سال آینده نمی باشد

نتیجه مورد اول:

لذا اصل مطلب ایشان قابل قبول است و طول مدت هم سبب می شود که حفظ مال واجب نباشد و هم مانع از صدق استطاعت نمی شود بنابراین عرفا این استثنا صحیح است .

مورد دوم:

مورد دوم را اینگونه می فرماید (و كذا إذا كان الديان مسامحا فی أصله كما فی مهور نساء أهل الهند فإنهم يجعلون المهر ما لا يقدر الزوج على أدائه كمائه ألف روپيه أو خمسين ألف لإظهار الجلاله و ليسوا مقيدين بالإعطاء و الأخذ) یعنی دیونی که شخص از اصل، بنا ندارد که آن را بپردازد و کأنه شرط ضمن عقد بشود که مطالبه نشود و اصل جعلش برای اعتبار و شأنیت است و موضوعیت دارد.

مثال برای مورد دوم:

مثلاً در گذشته اهل هند مهر زنان خود را این گونه زیاد قرار می دادند برای تشخص و شأن دادن به زن نه برای این که بعد مطالبه کند و او هم بپردازد

نتیجه مورد دوم:

می فرماید این گونه دیون هم که یک نوع شرط ضمنی به عدم مطالبه آنها موجود است مانع از صدق استطاعت نیست و تکلیف دیگر مزاحم هم برای وجوب حج در کار نخواهد بود پس طبق هر دو مبنای گذشته حج واجب می شود .

ص: ۵۹۰

مورد سوم:

مورد سوم مورد بنای دائن بر ابراء یا وعده به آن است می فرماید (و کالدین ممن بناؤه علی الإبراء إذا لم یتمکن المدیون من الأداء أو واعده بالإبراء بعد ذلک) یعنی جایی که دائن بنا دارد حقش را ابراء کند در صورت عدم تمکن و با وعده داده باشد به ابراء

نتیجه مورد سوم:

در این صورت می فرماید مانع از صدق استطاعت نبوده و مزاحم فعلی از صرف این مال در حج در کار نیست ولذا حج واجب می شود نسبت

حاشیه های وارد شده بر مورد سوم:

به این موارد خیلی ها حاشیه زده اند و آن را علی الاطلاق قبول نکردند

حاشیه مرحوم میرزا:

مرحوم میرزا(رحمه الله)این گونه فرموده است (لاـ تتحقّق الاستطاعه الفعلیه إلّا مع فعلیه الإبراء دون البناء علیه أو الوعد به علی الأقوی) ((۱))

تبین کلام مرحوم میرزا:

مبنای این حاشیه ظاهرا این است که اگر کسی از ادله استطاعت لزوم تملک زاد و راحله زائد بر نفقات و دیون را استفاده کند به نحوی که باید بیش از دیونش باشد در این صورت حج بر او واجب می شود پس در مانحن فیه تا ابراء فعلی نشود حج واجب نمی شود

تفاوت مبنایی در ما نحن فیه و کلام میرزا:

اما ما گفتیم که این شرط نیست و لازم نیست که ملک زاد و راحله مازاد بر دیونش باشد و مجرد دین مانع نیست چنانچه در روایات هم به آن اشاره شده بود بلکه کافی است که زاد و راحله داشته باشد به گونه ای که اگر درحج صرف شود مستلزم ترک نفقه و قوت بالفعل او نباشد و یا در حرجی نیافتد و بیش از این از روایات استفاده نمی شود و این مقدار در مانحن فیه صادق است و پرداخت فعلی دین و یا ابراء شرط نیست .

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۸۲، ط.ج.

حاشیه دیگر به مورد سوم:

برخی دیگر گفته اند که در این مورد سوم در صورتی استطاعت صادق است که وثوق به ابراء در آینده داشته باشد که اگر مدیون وثوق به ابرا دارد که وعده داده شده است این جا استطاعت صادق است اما اگر وثوق ندارد و احتمال می دهد که از قولش و یا بنائش روی گردان باشد، از آنجا که ملزم نیست که به وعده اش عمل کند استطاعت صادق نیست خلاصه جایی که وثوق به تحقق ابراء نداشته باشد مستطیع نیست و باید مال را برای اداء دین ولو در آینده حفظ کند

پاسخ این حاشیه:

این قید وثوق در حقیقت به همان نکته ای است که مرحوم سید(رحمه الله)در مسأله ۱۷ ذکر کرده بود نسبت به جایی که دین موجل است و یا دائن راضی به تاخیر است که اگر واثق و مطئمن به این است که می تواند که بعداً ادا کند این جا استطاعت صادق است اما در صورت عدم اطمینان استطاعت صادق نیست و ظاهرا این قید را به همان نکته در اینجا آورده اند و آن شرطی را که ایشان در آن مسأله گفت این جا هم باید آورده شود ولذا فرموده اند (مع الاطمئنان بالإبراء و إنجاز الوعد) ((۱)
)

پاسخ بر پاسخ:

صورت بحث در مسئله ۱۷:

لیکن صحیح آن است که می توان فرقی بین این جا و بین آنجا قائل شد زیرا که در آنجا هر چند دین موجل است لیکن صاحبش دین را در وقتش می خواهد و مطالبه می کند و راضی به عدم پرداخت نیست و فقط زمانش فعلی نیست و الا مطالبه و یا عدم رضایت به ندادن ثابت و محرز است ولو با اصل - استصحاب عدم رضایت - لهذا در آنجا جا دارد که کسی بگوید در فرض عدم اطمینان به تمکن پرداخت در وقت تکلیف معلوم الحصول در آینده حفظ این مال لازم است چون که شک است در قدرت بر امتثال واجب فعلی در وقتش ولذا مزاحم با وجوب حج و یا رافع استطاعت بر آن است

ص: ۵۹۲

۱- [۳]العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۸۲، ط.ج.

صورت بحث در ما نحن فیه:

اما در این جا بحث از ابراء است آن هم از دائنی که فعلاً راضـی به عـدم پرداخت در فرض عـدم تمکن است و مطالبه ندارد و این شـک در اصـل وجود مزاحم است نه در قـدرت بر اداء تـا در بـاب مقـدمات مفوته و یـا واجب معلق داخل باشـد که حفظ قدرت در آن واجب است

به عبارت دیگر:

یعنی عـدم لزوم حفظ از ناحیه شک در تمکن بر ادا نیست که همان شک در قـدرت بوده و منجز است بلکه این جا عـدم لزوم حفظ به جهت احتمال عدم أصل فعلیت تکلیف در آینده نه از ناحیه قدرت بلکه از ناحیه بقای رضایت مالک بر عدم پرداخت و یـا ابراء اصـل دین است و این شک در أصل وجود تکلیف مزاحم است که مانع از صـدق اسـتطاعت نیست و اطلاق وجوب حـج نیز فعلی است چون که احراز مزاحم شـرط تزاحم است و این مانند احتمال ابتلای به دین در آینده است به نحوی که اگر مال را حفظ نکند قادر بر وفای آن نخواهد بود

نتیجه حواشی:

چنین احتمالی به هیـچ وجه منجز نمی باشد لهذا در اینجا اطمینان و وثوق به ابراء شـرط نیست بلکه احتمال آن هم کافی اسـت در موردی که فعلاً دائن بناء بر ابراء و یا وعده به آن داده است که کاشف از رضایت فعلی به نپرداختن در صورت عدم تمکن بر خلاف آنچه که در مسأله ۱۷ گذشت که در صورت صـرف مال در حج شک از ناحیه قدرت بر اداء دین مطالب در آینده است که منجز می باشـد از بـاب وجوب مقـدمات مفوته یا از باب واجب معلق که در هر دو حفظ قـدرت واجب می شود مگر علم یا اطمینان به بقای قدرت داشته باشد .

ص: ۵۹۳

نتیجه:

بنابراین قیاس این مورد با آن چه در مسئله ۱۷ گذشت قیاس مع الفارق است و در هر سه مورد ذکر شده در این مسئله حق با مرحوم سید(رحمه الله)است .

وجوب و عدم وجوب فحص از استطاعت ۹۴/۰۳/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب و عدم وجوب فحص از استطاعت

(مسأله ۲۱ إذا شک فی مقدار ماله و أنه وصل إلی حد الاستطاعه أو لا؛ ذق هل یجب علیه الفحص أم لا وجهان أحوطهما ذلک و کذا إذا علم مقداره و شک فی مقدار مصرف الحج و أنه یکفیه أو لا) ((۱))

تبین مسئله:

در این مسئله متعرض بحث از وجوب فحص می شود جایی که شک دارد مالی را که دارد آیا به اندازه استطاعت مالی هست یا خیر و به اندازه زاد و رحله است و یا هنوز به آن حد نرسیده است و یا می داند مالش چه اندازه است ولی نمی داند هزینه سفر حج چقدر است آیا مالش برای آن کافی است یا خیر خلاصه به نحو شبهه موضوعیه در استطاعت مالی داشتن شک می کند; آیا در این گونه موارد فحص لازم است یا خیر که دو وجه و دو قول است سپس می فرماید احوط این است که فحص کند و نمی تواند به اصول مومّنه رجوع کند و احتیاطا باید در هر دو مورد ذکر شده برای شک فحص کند.

حاشیه بر قول مرحوم سید:

در این جا برخی بزرگان حاشیه زده اند و گفته اند که این احتیاط استحبابی است چون که در شبهه موضوعیه فحص واجب نیست. بله، در شبهات حکمیه فحص لازم است

ص: ۵۹۴

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۸۲-۳۸۳، ط.ج.

دلیلی لزوم فحص در شبهات حکمیه:

احتمال اول:

یا به جهت اخبار هلا تعلمت که اقتضا می کند احکام و تکالیف واقعی قبل از فحص و تعلم منجزیت دارد

احتمال دوم:

یا از باب علم اجمالی به تکلیف در شبهات حکمیه که موجب می شود اصول عملیه ترخصیه در شبهات حکمیه به جهت علم اجمالی تعارض و تساقط می کند ولی این دو وجه هر دو مخصوص به شبهه حکمیه است و در شبهه موضوعیه جاری نیست

نتیجه اشکال:

بنابر این اطلاق ادله برائت و حلیت و استصحاب و امثال آن در شبهات موضوعیه حجت است و این که مرحوم میرزا(رحمه الله)فرموده است که مراجعه به دفاتر و امثال آن فحص نیست می فرماید معیار جهل و علم است و فحص در دلیلی نیامده است و معیار نیست بلکه هر جا عدم علم و جهل صدق کند مشمول اطلاقات ادله اصول عملیه ترخیصیه خواهد بود و در مانحن فیه عنوان جهل و عدم علم صادق است ولهذا فرموده اند که اقوی عدم وجوب فحص است

در مقابل این استدلال می توان وجوهی ذکر کرد:

وجه اول:

بیانی است که در خاتمه مباحث اصول عملیه در علم اصول گفته شده است که فی الجمله فحص در شبهات موضوعیه هم واجب است در حد این که غمض العین و چشم بستن از تکلیف و فرار از آن نباشد زیرا که ما برائت عقلی را قبول نداریم و برائت عقلائی در شبهات موضوعی که شارع هم آن را امضا کرده است و همچنین روایات برائت و اصول ترخیصی در شبهات موضوعیه از این قبیل موارد مکلف می تواند با یک نگاه کردن و توجه کردن عالم شود، منصرف است زیرا که معذوریت عقلائی در این قبیل موارد نیست و ادله لفظی هم بر امضا حمل می شود و سعه و ضیقش به اندازه معذوریتی است که نزد عقلا ثابت است نه بیشتر از آن و جایی که مکلف با اندک توجه و به سهولت می تواند موضوع مشتبه را مشخص کند و ادله کشفش مربوط به خودش و در اختیارش است ولی عمدا نمی خواهد انجام دهد این جهل مستقر نیست بلکه تجاهل و چشم بستن است و عقلا دیگر این را عذر نمی دانند.

استثناء از حکم وجه اول:

بله در باب طهارت و نجاست بالخصوص شارع عنایت بر تسهیل داشته و توسعه بیشتری داده است و در آنجا تسهیلات گوناگون زیادی آمده است حتی در برخی از آنها می فرماید خودت را به جهل بیانداز و لباست را خیس کن تا ملاقات با نجاست در آن مشخص نشود که از این قبیل احکام و روایات می شود توسعه و تسهیل بیشتری در خصوص باب طهارت و نجاست استفاده نمود ولی نمی شود از باب نجاست و طهارت تعدی کرد به ابواب و احکام مهم دیگر فقهی مثل باب حج.

نتیجه وجه اول:

این وجه مختص به شبهه موضوعیه در باب حج نیست بلکه در هر بابی غیر از طهارت و نجاست جاری است ولیکن مخصوص به مواردی است که فحص با سهولت و بدون عنایت در اختیار مکلف باشد اما جایی که مالی است مثلاً ارث برده است و تحقیق در رابطه با آن برایش زحمت و موونه دارد دیگر این جا ها را نمی گیرد و در نتیجه در این گونه موارد که ممکن است اتفاق بیافتد فحص لازم نمی باشد و اصول ترخیص مخصوصاً استصحاب جاری است.

وجه دوم:

آن وجهی است که نسبت دادند به مرحوم شیخ انصاری(رحمه الله)در شبهات موضوعیه که جریان اصول مرخصه در همه شبهات موضوعی قبل از فحص به جهت کثرت شبهات موضوعیه موجب مخالفت قطعی است زیرا که به جهت کثرتش علم اجمالی به ثبوت تکلیف در میان آنها دارد و اینگونه نیست که احتمال دهد تکلیف الزامی در هیچ کدام نباشد بنابراین این علم جمالی هم مثل علم اجمالی در شبهات حکمیه منجز است و موجب تعارض و تساقط اصول می شود.

اشکال بر وجه دوم:

این وجه هم تمام نیست

انواع شبهه موضوعیه کثیره:

مورد اول:

چون مقصود از کثرت شبهات موضوعیه اگر همه شبهات موضوعیه خود مکلف و دیگران است ممکن است

اشکال بر مورد اول:

چنین علم اجمالی موجود باشد ولیکن این علم اجمالی منجز نیست زیرا اکثر اطرافش خارج از ابتلاء او است و تکلیف او نیست

مورد دوم:

اگر مقصود این است که شبهات موضوعی نسبت به خود مکلف که در زندگیش به آنها مبتلی می شود علم اجمالی داریم ولو تدریجی که اگر چنین علم اجمالی پیدا کنیم بازهم اصل مومن در هر شبهه تعارض و تساقط می شود چنانچه مقصود این تقریب باشد

اشکال بر مورد دوم:

وجود چنین علم اجمالی قابل تشکیک است زیرا که انسان نمی داند به چه اندازه در آینده متبلی به چنین شبهاتی بشود و دائره شبهات موضوعیه که خود مکلف به آن مبتلی می شود خیلی روشن نیست که به چه اندازه است بله اگر کسی کثیر الشبهه باشد شاید چنین علم اجمالی داشته باشد و اگر این علم اجمالی هم ایجاد شود باز هم اگر به مقدار معلوم بالاجمال فحص کند و الزام ثابت شود شبهات مابقی از طرفیت علم اجمالی خارج شده و مجرای اصول علمی قرار می گیرند.

وجه سوم:

سومین وجهی که به آن تمسک شده است روایت زید و یا یزید الصائغ در باب زکات است.

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَال عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِين عَنْ زَيْد الصَّائِغِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) إِنِّی كُنْتُ فِی قَرْيَه مِنْ قُرَی خُرَاسَانَ- يُقَالُ لَهَا بُخَارَی فَرَأَيْتُ فِيهَا دَرَاهِمَ تُعْمَلُ ثُلُثٌ فِضَّهً وَ ثُلُثٌ مِسّاً وَ ثُلُثٌ رَصَاصاً وَ كَانَتْ تَجُوزُ عِنْدَهُمْ وَ كُنْتُ أَعْمَلُهَا وَ أُنْفِقُهَا قَالَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) لَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِذَا كَانَ تَجُوزُ عِنْدَهُمْ فَقُلْتُ أَ رَأَيْتَ إِنْ حَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ وَ هِیَ عِنْدِی وَ فِيهَا مَا يَجِبُ عَلَیَّ فِيهِ الزَّكَاهُ أُزَكِّيهَا قَالَ نَعَمْ إِنَّمَا هُوَ مَالُكَ قُلْتُ فَإِنْ أَخْرَجْتُهَا إِلَی بَلْدَه لَا يَنْفُقُ فِيهَا مِثْلُهَا فَبَقِيَتْ عِنْدِی حَتَّی حَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ أُزَكِّيهَا قَالَ إِنْ كُنْتَ تَعْرِفُ أَنَّ فِيهَا مِنَ الْفِضَّهِ

الْخَالِصَهِ مَا یَجِبُ عَلَیْکَ فِیهِ الزَّکَاهُ فَزَکِّ مَا کَانَ لَکَ فِیهَا مِنَ الْفِضَّهِ الْخَالِصَهِ مِنْ فِضَّه وَ دَعْ مَا سِوَی ذَلِکَ مِنَ الْخَبِیثِ قُلْتُ وَ إِنْ کُنْتُ لَا أَعْلَمُ مَا فِیهَا مِنَ الْفِضَّهِ الْخَالِصَهِ إِلَّا أَنِّی أَعْلَمُ أَنَّ فِیهَا مَا تَجِبُ فِیهِ الزَّکَاهُ قَالَ فَاسْبُکْهَا حَتَّی تَخْلُصَ الْفِضَّهُ وَ یَحْتَرِقَ الْخَبِیثُ ثُمَّ تُزَکِّیَ مَا خَلَصَ مِنَ الْفِضَّهِ لِسَنَه وَاحِدَه)((۱)) گرچه مورد روایت زکات است ولی گفته شده که الغا خصوصیت می شود.

ص: ۵۹۷

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۹، ص۱۵۳-۱۵۴، ابواب زکاه الذهب والفضه، باب ۷، ط آل البیت.

پاسخ وجه سوم:

جواب این وجه نیز روشن است.

اولاً:

روایت ضعیف است زیرا که زید مجهول است و اگر یزید هم باشد که در کتب رجال مذکور است ولی مشهور و متهم به کذب است ولذا روایت از نظر سند ضعیف است مرحوم کلینی(رحمه الله) در وسط سند هم از مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَال نقل می کند که توثیقی نشده است هر چند که در اسانید کامل الزیارات واقع شده است اگر کسی این مبنا را قبول داشته باشد توثیق می شود البته برخی از بزرگان هم از او نقل کرده اند مثل همین سند که در آن محمد الحسن بن ابی الخطاب از او نقل کرده است که اگر برای وثوق کافی باشد بازهم از این جهت سند توثیق می شود ولی بالاخره شخص اول سند قابل توثیق نیست و روایت معتبر نیست.

ثانیاً:

از نظر دلالت هم روشن نیست زیرا که مورد روایت باب زکات و اموال فقراء است و حقی است که باید به فقرا داده شود که نمی شود به سایر تکالیف الهی محض تعدی کرد علاوه بر این که سائل اصل وجود نصاب و موضوع زکات را فرض کرده است که موجود است ولی مقدارش را نمی داند در حقیقت علم به اصل تعلق دارد و شک در مقدار دارد.

ثالثاً:

سؤال سائل از وجوب فحص و احتیاط نبوده بلکه از وجود زکات در دراهمی که نقد رائج نیست سؤال می کند زیرا که به شهر دیگری رفته که آن دراهم خراسانی را در آنجا نمی گیرد لهذا می پرسد اگر از آنها داشتم بازهم زکات آنها بر من واجب است در صورتی که بدانم مقدار و نصاب در آنها باشد و امام(علیه السلام) - در صورت صدور روایت - فرموده است که برای یکسال لازم است زکاتش را بدهد - شاید به جهت آن که نقد رایج در خراسان بوده است قبلاً مالک آنها بوده و برای تشخیص مقدار آن طریقه مذکور را بیان نموده است بنابراین اصل دلالت حدیث بر وجوب فحص در شبهات موضوعی حتی در باب زکات روشن نیست.

وجه چهارم:

این است که از روایات باب حج مخصوصا روایاتی که در رابطه با بیان این که چه چیزی عذر است آمده و گفته است که حج از ارکان اصلی دین است و تارک آن کافر می باشد و اگر ترک کند و بمیرد مات یهودیا او نصرانیا خلاصه مجموع این روایات اهتمام شارع به حج را نشان می دهد که یک واجب مهمی است در حدی که بر تارکش اطلاق کافر شده است

نتیجه وجه چهارم:

اهمیت مضاعف چنین تکلیفی ثابت می شود که در موارد شبهه هم باید حفظ و رعایت شودو از فعلیت موضوع آن فحص شود خصوصاً این که در بعضی از روایات معذوریت تارک حج را حصر کرده است در عذرهای تکوینی نه جهل و عدم فحص مثل معتبره ذریح مجاربی (مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ ذَرِیحٍ الْمُحَارِبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) قَالَ: مَنْ مَاتَ وَ لَمْ یَحُجَّ حَجَّهَ الْإِسْلَامِ لَمْ یَمْنَعْهُ مِنْ ذَلِکَ حَاجَهٌ تُجْحِفُ بِهِ أَوْ مَرَضٌ لَا یُطِیقُ فِیهِ الْحَجَّ أَوْ سُلْطَانٌ یَمْنَعُهُ فَلْیَمُتْ یَهُودِیّاً أَوْ نَصْرَانِیّا) ((۱))

مستفاد از روایت:

در این روایت شک و جهل و عدم علم را به عنوان عذر ذکر نکرده است و معذوریت را منحصر در عذرهای تکوینی کرده است البته مورد قطع و جهل مرکب بر عدم استطاعت یا عدم وجوب حج بر او خارج از اطلاق آن است یا انصرافاً و یا از باب مقید عقلی بدیهی ولیکن بیشتر از آن وجهی برای تقیید اطلاق آن نیست.

۱- [۳] وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۱، ص۲۹-۳۰، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۷، ط آل البیت.

نتیجه:

حاصل این که از سیاق تشدید و تأکید در این قبیل روایات اهتمام بلیغ نسبت به فریضه حج استفاده می شود که عرفاً از آن نوعی دلالت التزامی عرفی و عقلایی بر عدم جریان برائت و اصول ترخیصی قبل از فحص می شود که مقید اطلاق اصول عملیه می شود و فقها این مطلب را در ابواب فقهی که شارع اهمیت خاصی به آنها می دهد مطرح کرده اند مثل باب دما و نفوس و اعرض که در شبهات موضوعی آنها باید احتیاط و فحص نمود با این که در فقه دلیل خاصی ندارد ولی فقها فتوی به احتیاط داده اند چون که نزد شارع حکم محتمل مهم است و راضی به تفویت احتمال آنها هم نیست و در مانحن فیه نسبت به اصل حجه الاسلام از مجموع احکام و ادله حج این اهتمام استفاده می شود که شارع تفویت آن را به این سادگی که فحص از اموالش و یا هزینه حج نکند قبول ندارد و راضی به آن نمی باشد و این وجه لااقل موجب احتیاط به وجوب فحص می شود.

صدق و عدم صدق عنوان استطاعت با وجود شک در بقاء مال غائب ۹۴/۰۳/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: صدق و عدم صدق عنوان استطاعت با وجود شک در بقاء مال غائب

(مسأله ۲۲ لو کان بیده مقدار نفقه الذهاب و الإیاب و کان له مال غائب لو کان باقیا یکفیه فی رواج أمره بعد العود لکن لا یعلم بقاءه أو عدم بقائه فالظاهر وجوب الحج بهذا الذی بیده استصحابا لبقاء الغائب فهو کما لو شک فی أن أمواله الحاضره تبقی إلی ما بعد العود أو لا فلا یعد من الأصل المثبت) ((۱))

ص: ۶۰۰

۱- [۱]العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۸۳، ط.ج.

تبیین مسئله:

در این مسئله متعرض این فرع شده است که اگر مقدار زاد و راحله و هزینه رفت و آمد را مالک شد و یک مال دیگری هم دارد که غائب است و اگر آن مال باقی نباشد این مالی را که تحصیل کرده است گر چه کافی است برای رفتن به حج و برگشتن ولی برای آنچه را که لازم دارد برای بعد از برگشت از مؤونه و قوت (رجوع به کفایه) مال دیگری ندارد اما اگر مال غائب باقی باشد آن مال، برای رجوع به کفایه کافی است و در حرج نمی افتد و چون که نمی داند مال باقی است یا خیر تکلیفش چیست؟

اثبات وجوب حج با استفاده از استصحاب:

می فرماید (فالظاهر وجوب الحج بهذا الذی بیده استصحابا لبقاء الغائب) یعنی با استصحاب بقای آن مال غائب می گوییم این شخص مستطیع است و حج بر او واجب است

مثال:

بعد می فرماید این مثل جایی است که مال حاضری داشته باشد که لازم است برای معیشت بعد از عودش ولیکن احتمال می دهد که تا آن وقت تلف شود که این احتمال مانع از وجوب حج نیست زیرا که ملک زاد و راحله را دارا است با آن مال حاضر، که برای موونات مستقبلی او کافی است و احتمال این که مال بعد از عود از بین برود رافع استطاعت نیست زیرا که استصحاب استقبالی بقاء آن مال حاضر جاری است.

استثناء:

بله، اگر علم دارد که باقی نمی ماند مستطیع نیست و وجوب حج ندارد و در ذیل می فرماید که این اصل مثبت نیست و در حقیقت هم استصحاب را ذکر می کند با فرض این که استصحاب در این جا حالی است و استقبالی نیست بر خلاف احتمال تلف مال حاضر در آینده و هم تشبیه می کند به جایی که مال حاضری دارد و احتمال می دهد در آینده تلف گردد.

ص: ۶۰۱

اشکال:

این بیان ایشان یعنی استصحاب بقای مال، روشن است که برای اثبات وجوب حج، اصل مثبت است و نمی تواند موضوع وجوب حج را ثابت کند

بیان اصل مثبت:

چون موضوع وجوب حج یا عنوان رجوع الی الکفایه است که برخی گفته اند به عنوانه شرط و دخیل است در وجوب حج و یا از باب این که عدم رجوع به کفایه و وقوع در حرج رافع استطاعت و وجوب حج است و استصحاب بقاء مال تا بعد از برگشت چه در مال حاضر و چه مال غائب نه عنوان رجوع الی الکفایه را اثبات می کند و نه عنوان استطاعت و عدم حرج را زیرا که لازمه عقلی بقاء مال این است که بعد از حج به حرج نمی افتد و یا رجوع الی الکفایه داشته باشد که البته بعداً خواهیم گفت این عنوان در ادله نیامده است و فقط استطاعت موضوع که با فرض وقوع در حرج مرتفع می شود

نتیجه:

پس رجوع الی الکفایه به عنوان رجوع الی الکفایه شرط نیست به عنوان دخل در استطاعت و دفع حرج شرط است و اگر هم باشد با استصحاب بقای مال ثابت نمی شود و اصل مثبت است چونکه لازم عقل است و حکم شرعی نیست و استصحاب بقاء مال چه در مال غائب و چه در مال حاضر به لحاظ آینده که ایشان فرموده است اصل مثبت است و این روشن است.

میان مال حاضر و غائب تفاوت وجود دارد:

لیکن نسبت به احتمال تلف مال حاضر در آینده یک اصل دیگری داریم که آن سبب فرق میان مال غائب و مال حاضر شده است که گفته اند در فرض وجود مال حاضر، احتمال مذکور رافع وجوب نیست و حج واجب است و همچنین اگر احتمال دهد که در آینده زاد و راحله اش تلف و یا دزدیده شود بازهم مجرد این احتمال مسقط وجوب حج نیست زیرا که در این جاها فرق است با محل بحث نه به جهت استصحاب بقای مال، بلکه به یکی از دو دلیل.

تفاوت اول:

جریان استصحاب بقا خود استطاعت که موضوع وجوب حج است چون فعلاً هم مال مونه اش را دارد و هم زائد بر آن مالك زاد و راحله هست و این یعنی استطاعت مالی که موضوع وجوب حج است در اینجا فعلی است و در حقیقت شك او در این است که آیا این استطاعت بقائا رفع می شود یا خیر و استصحاب استقبالی در بقای استطاعت جاری است که اجرای اصل در موضوع حکم شرعی است پس در مورد نقض استصحاب موضوع حکم شرعی را داریم که استطاعت است و اگر باقی بماند حج بر او از الان فعلی است واگر باقی نماند حج ساقط می شود و این استصحاب استقبالی بقای آن را احراز می کند.

تطبیق فرق اول با ما نحن فیه:

ولی در محل بحث که مال غائب است و حالا که مالك زاد و راحله شده است نداند آن مال باقی مانده یا نه شك در أصل حصول استطاعت می کند زیرا اگر که باقی نباشد و تلف شده باشد استطاعت شکل نگرفته است و ملك زاد و راحله ملك مالی خواهد بود که مؤونه آن را دارد پس در این جا شك در حدوث استطاعت دارد و حصول استطاعت محرز نیست و مشکوك است و در این جا بر عکس می شود و مقتضای استصحاب حصول عدم استطاعت است و می گوید قبل از تحصیل زاد و راحله مستطیع نبود و بعد از تحصیل آن چون که احتمال می دهد مال غائبش تلف شده باشد ممکن است باز هم مستطیع نشده است و استصحاب عدم استطاعت که نافی وجوب است جاری می شود و این فرق اول است.

تفاوت دوم:

فرق دیگر این است که ممکن است کسی ادعا کند که در جایی که استطاعت فعلی شد ولی احتمال می دهیم در آینده برخی از اموال قوت و مؤونه اش تلف شود این نحوه از نیاز به مؤونه رافع وجوب حج نیست و استصحاب بقا استقبالی استطاعت را هم نمی خواهیم

تطبیق فرق دوم با ما نحن فیه:

زیرا موضوع حج ملک زاد و راحله زائد بر ملک اموال قوت و مؤونش است به نحوی که صرف آن در حج موجب سلب قوت از عیالش نشود که در اینجا سلب قوت به جهت صرف در حج نشده بلکه بوسیله تلف آن مال دیگر که وجود داشته حتی بعد از صرف در حج سلب قوت شده است و این ربطی به استطاعت مالی ندارد بله، اگر از ابتدا و قبل از صرف زاد و راحله در حج می داند که مال دیگرش تلف می شود عدم استطاعت و سلب قوت عیال صدق می کند ولیکن به مجرد شک و احتمال استطاعت صادق است و از ادله هم بیش از این استفاده نمی شود

تطبیق تفاوت دوم با روایت ابن ربیع:

روایت ابن ربیع که مقید اطلاقات ملک زاد و راحله بود بیش از این نمی گفت که به جهت صرف در حج قوت خود و عیالش را سلب نکند و این در مورد مال حاضر صحیح است و اما جایی که مال غائب است و در بقائش در زمان ملک زاد و راحله شک دارد اصل استطاعت او حاصل نشده است و اگر مال غائب تلف شده باشد مال حاصل شده مؤونه قوت او است که صرفش در حج موجب سلب قوت است که استطاعت نیست و چون که محتمل است استصحاب عدم حصول استطاعت جاری است.

ص: ۶۰۴

نتیجه، در ما نحن فیه استصحاب بقای استطاعت جاری نیست:

بنـابر این دو فرق است بین مورد نقضـی که مسـلم است و این جـا در ما نحن فیه که حالت سابقه عـدم اسـتطاعت است زیرا از وقتی که مالک شـده است نمی دانـد مال غائبش موجود بوده است یا نه لهـذا استصـحاب عـدم اسـتطاعت و عـدم وجوب حج جاری است بله اگر زاد و راحله در زمان علم به وجود مال غائب حاصل شـده باشد و بعد از حصول زاد و راحله شک کند که آیا مال غائب تلف شده است یا خیر استصحاب بقای استطاعت جاری است لهذا باید میان این دو صورت تفصیل داد.

شک در وقوع حرج:

برخی از اعلام فرموده اند که استصحاب مال روشن است که اصل مثبت است ولیکن خواسته اند فتوای مرحوم سید(رحمه الله) را از راه دیگری و از طریق وجه دیگری توجیه کننـد و فرموده اند که در این گونه موارد - هم در مانحن فیه یعنی مال غائب و هم در مال حاضر - احتمال تلف شدن مال رافع وجوب حج نیست چون آنچه که موضوع وجوب حج است ملک زاد و راحله است و این شـخص علی کـل حال مالک زاد و راحله شـده است پس موضوع وجوب حـج نسـبت به او فعلی است و فقط نمی دانـد اگر با آن به حج برود در حرج می افتد یا خیر که اگر مال غائب و یا حاضـر تلف شده باشد در حرج می افتد و اگر باقی بمانـد در حرج نمی افتـد ایشـان می فرمایـد این شـک در وقوع در حرج است و برای رفع وجوب حـج کـافی نیست و تا احراز نکند که در حرج خواهد افتاد وجوب حج فعلی است.

اشکال بر شک در وقوع حرج:

این بیان صحیح نیست زیرا که

اولاً:

قبلاً گذشت که داشتن حاجت و مؤونه لازم فعلی و یا بعد از بازگشت، استطاعت را رفع می کند هر چند مالک مقدار زاد و راحله باشد یعنی جایی که در حرج می افتد حرج رافع موضوع استطاعت است نه این که استطاعت هست و قاعده لا-حرج حکم آن را رفع می کند یعنی اگر قاعده نفی حرج را هم نداشتیم استطاعت که موضوع وجوب حج است با در حرج افتادن صادق نیست نه این که مستطیع است و وجوبش را از باب قاعده نفی حرج نفی می کنیم فلذا در این جا اگر آن مال غائب تلف شده باشد تملک مقدار زاد و راحله برای صدق استطاعت کافی نیست هر چند هم نتوان به قاعده لاحرج هم تمسک کرد و مانحن فیه از موارد شک در استطاعت است که مجرای استصحاب عدم حصول استطاعت است.

ثانیاً:

فرض کنیم استطاعت موضوعا صادق است و حرج رافع حکم است نه رافع استطاعت و استطاعت فقط ملک زاد و راحله است و در مورد استلزام حرج وجوب حج به وسیله قاعده لا-حرج رفع می شود باز هم مطلب ایشان تمام نیست به جهت این که همچنان که با شک در وقوع در حرج نمی توان به دلیل حرج تمسک کرد همچنین به دلیل وجوب حج هم نمی توان تمسک کرد زیرا که ادله لا حرج بدون شک قیدی در ادله اولیه اضافه می کند و می گوید وجوب حج شرط اضافی زاید بر ملک زاد و راحله دارد و آن این است که وجوب حج حرجی نباشد و فعلیت حکم مستلزم وقوع در حرج نباشد چون ادله نفی عسر و حرج ادله واقعی هستند که مقید و حاکم بر اطلاقات اولیه می باشند یعنی آنها به غیر موارد حرج قید می زنند و مقید

نتیجه اشکال دوم:

در نتیجه اگر صرف زاد و راحله در حج مستلزم وقوع در حرج بشود وجوب حج هم فعلی نخواهد بود و چون که این قید در موضوع وجوب حج اخذ می شود زائد بر استطاعت که ملک زاد و راحله است شک در آن شبهه مصداقیه مخصص است که تمسک به عام در آن جایز نیست و باید تحقق آن قید احراز شود و استصحاب بقای مال آن را احراز نمی کند چون که اصل مثبت است. بنابراین فرقی نمی کند که حرج رافع استطاعت باشد و یا رافع حکم به وجوب حج بنابر تقدیر اول شبهه مصداقیه نفس عام است و بنابر تقدیر دوم شبهه مصداقیه مخصص است و در هر دو تمسک به عام جایز نیست و باید احراز شود.

موارد صحت استصحاب:

بنابراین چه در مورد نقض و چه در مورد مال حاضر استصحاب بقای مال اصل مثبت است ولیکن اگر شک در بقا و عدم آن بعد از تحقق استطاعت و ملک زاد و راحله باشد مثل مال حاضر می شود که استصحاب بقای استطاعت در هر دو مورد جاری می شود هر چند در مورد مال حاضر استصحاب استقبالی است نه حالی و ممکن است گفته شود بدون استصحاب هم استطاعت صادق است اما جایی که حالت سابقه اش عدم استطاعت باشد یعنی از زمانی که حاصل شده ملک زاد و راحله حاصل شده شک در بقای آن مال داشته این جا حکم برعکس می شود و استصحاب عدم استطاعت که نافی وجوب حج است و جاری است قیاس این نحو مال غائب به مال حاضر قیاس مع الفارق است در اینجا یک اشکال است بر اصل استصحاب بقای استطاعت که لازم است بررسی شود.

ص: ۶۰۷

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - یکشنبه ۱۰ خرداد ماه ۹۴/۰۳/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع:

(مسأله ۲۲ لو کان بیده مقدار نفقه الذهاب و الإیاب و کان له مال غائب لو کان باقیا یکفیه...) ((۱))

خلاصه جلسه قبل:

در مسئله ۲۲ عرض شد جایی که مالی به اندازه مقدار زاد و راحله تحصیل می کند و موونانی هم دارد ولو بلحاظ بعد از بر گشتن از حج و رجوع الی الکفایه که لازم است و مال غائبی هم دارد که اگر باقی باشد کافی است برای موونانش اینجا مرحوم سید(رحمه الله)بقای آن مال غائب را استصحاب کرده و وجوب حج را اثبات نموده است که گفتیم اصل مثبت است و نقض کرده است به مال حاضر که عرض کردیم میان آنها فرق است و استصحاب بقای مال در مانحن فیه جاری نیست بلکه استصحاب عدم استطاعت جاری است در صورتی که تحصیل زاد و راحله بعد از شک در بقاء مال غائب باشد چرا اگر قبل از آن باشد استصحاب بقای استطاعت جاری است همچنانکه در مال حاضر هم نسبت به آینده استصحاب بقای استطاعت به نحو استصحاب استقبالی جاری است.

اشکال بر استصحاب بقای استطاعت:

در اینجا یک اشکالی بر استصحاب بقای استطاعت به ذهن می رسد که معمولا در موارد تلف مال گفته می شود کشف می شود که از اول مستطیع و مطلع نبوده است و این بدان معناست که استطاعت و قدرت در جایی که در لوح واقع بعداً نخواهد بود از آن کشف می شود که از ابتدا نبوده است یعنی هر چند ذات مانع موخر است ولی قدرت که مرفوع است مقدم است و کشف می شود از ابتدا موجود نبوده است حال که این گونه است اگر شک کند که قدرت و استطاعت باقی می ماند یا خیر این جا استصحاب جاری نیست چون شک در ارتفاع استطاعت در آینده شک در اصل حدوث استطاعت سابق هم می باشد و شک ساری می گردد و دیگر یقین سابق به استطاعت هم نخواهد داشت پس استصحاب بقاء استطاعت هم جاری نیست نه در مورد مال حاضر و نه مورد مال غائب که تا زمان حصول ملك زاد و راحله بوده است

۱- [۱]العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۸۳، ط.ج.

دلیل عدم جریان استصحاب بر مبنای اشکال:

زیرا که استصحاب یقین سابق می خواهد و با احتمال تلف مال غائب و یا مال حاضر در آینده نه استصحاب استقبالی استطاعت در مورد مال حاضر جاری است و نه استصحاب حالی استطاعت در مورد مال غائب .

پاسخ اشکال:

جواب این اشکال این است که :

اولاً:

این مطلب در باب قدرت گفته شده است که اگر انسان در واجبی که در آینده است چنانچه واقعا مانعی داشت گفته می شود کشف می شود که این قدرت از اول نبوده است چون قدرت بر واجب استقبالی قدرتی است که در زمان و وقت واجب باشد و اگر قبل بوده است ولی در زمان واجب قدرت نباشد گفته می شود در واقع از اول بر واجب قدرت نبوده است نه این که بوده و بعد رفع شده است زیرا که هنوز زمان واجب نیامده است تا صدق کند که قدرت بر آن واجب را دارا است بلکه کشف می شود که از اول فاقد این قدرت خاص بوده است

عدم تطبیق بحث با ما نحن فیه:

لیکن در این جا بحث ما در استطاعت به معنای قدرت بر حج نیست

تفاوت شرط شرعی و قدرت:

بلکه در استطاعت مالی است که غیر از قدرت بر حج است و شرط خاص شرعی است یعنی شارع آمده است و تملك فلان مقدار از مال را شرط شرعی وجوب حج قرارد داده است و این به معنای قدرت نیست ولهذا اگر قادر بر کسب مال باشد قدرت را داراست ولی شرط شرعی را ندارد پس شرط شرعی که از آن به استطاعت مالی تعبیر می شود مالك بالفعل بوده این مقدار از مال است که در روایات مفسره آیه شریفه وارد شده است که موسر بودن و مالك بودن این مقدار از مال است و نفس این تملك شرط وجوب حج است نه قدرت بر مال داشتن

ص: ۶۰۹

صحت استصحاب در شک در بقای قدرت شرعی:

ظاهر دلیل این شرط شرعی آن است که باید مالک مقدار زاد و راحله مازاد بر موؤنات و قوت خود و عیالش باشد و این دارائی که بتواند آن را از غیر ناحیه تصرف خودش در حج صرف کند شرط وجوب حج است بقاءً هم که در مورد شک در بقای مال در آینده و عدم بقائش شک در بقای چنین دارائی و استطاعت شرعی می شود که حالت سابقه داشته و استصحاب می گردد .بنابراین بقای استطاعت شرعی را استصحاب می کنیم و استطاعت شرعی تملک بالفعل است که بقائش هم لازم است – از غیر ناحیه تصرف اتلافی خودش –

نتیجه اشکال اول:

بنابراین چیزی را که می خواهیم استصحاب کنیم استطاعت به معنای قدرت نیست تا گفته شود قدرت بر واجب استقبالی کشف می شود از اول نبوده است بلکه استصحاب بقای استطاعت شرعی و بقای دارائی و ملک زاد و راحله است که حدوثاً و بقاءً موضوع وجوب حج است و حالت سابقه وجودی دارد و تلف شدنش ارتفاع بقائی استطاعت به این معنا است که حدوثاً حاصل بوده است و بقاءً رفع شده است و ظاهر ادله استطاعت شرعی فرق می کند با اخذ قدرت عقلی چون ظاهر این است که خود تملک فعلی مال به نحو مذکور و بقائش شرط وجوب حج است پس استطاعت شرعی مثل قدرت عقلی نیست .

ثانیا:

در قدرت عقلی هم می توان گفت که اگر چه بالدقه نسبت به واجبات استقبالی – واجب معلق – اگر در لوح واقع بعداً قدرت نداشته باشد از ابتدا قدرت نداشته است لیکن این نگاه یک نگاه دقی عقلی است و عرف به این نکته قائل نیست بلکه به حسب نظر مسامحی عرفی می گویند این شخص قادر بوده و بعد قدرتش رفع شده است و میزان در تطبیق ادله استصحاب بر موضوعات احکام نظرات عرفی است و به حسب نظر عرفی وقتی که قدرت در تکلیف شرط باشد جایی که در آینده و یا فعلاً یقین به ارتفاعش ندارد استصحاب بقای قدرت جاری است .

ص: ۶۱۰

ثالثاً:

کلاـ در موارد این گونه یک اصل عقلایی بقای سلامت و حیات و قدرت هم گفته شده است مخصوصا در جایی که ظن به بقای موجود باشد و این اصل عقلائی هم اگر ثابت شود بازهم در مورد احتمال زوال استطاعت معلوم الوجود حجت است و وجوب را منجز می کند همچنین نکته دیگری را که قبلاً عرض کردیم که اصلاً تلف احتمالی مالی که لازم است برای مؤونه از غیر ناحیه صرف زاد و راحله در حج، رافع استطاعت نیست.

مسئله ۲۳:

(مسأله **۲۳** إذا حصل عنده مقدار ما یکفیه للحج یجوز له قبل أن یتمکن من المسیر أن یتصرف فیه بما یخرجه عن الاستطاعه و أما بعد التمکن منه فلاـ یجوز و إن کان قبل خروج الرفقه و لو تصرف بما یخرجه عنها بقیت ذمته مشغوله به و الظاهر صحه التصرف مثل الهبه و العتق و إن کان فعل حراما لأن النهی متعلق بأمر خارج نعم لو کان قصده فی ذلک التصرف الفرار من الحج لا لغرض شرعی أمکن أن یقال بعدم الصحه و الظاهر أن المناط فی عدم جواز التصرف المخرج هو التمکن فی تلک السنه فلو لم یتمکن فیها و لکن یتمکن فی السنه الأخری لم یمنع عن جواز التصرف فلا یجب إبقاء المال إلی العام القابل إذا کان له مانع فی هذه السنه فلیس حاله حال من یکون بلده بعیدا عن مکه بمسافه سنتین) ((۱))

تبیین مسئله:

در این مسئله متعرض تصرف در مال الاستطاعه می شود که اگر حاصل شد آیا می تواند در آن تصرف کند آن تصرفاتی که لازم نیست و آیا ممکن است قبل از خروج برای حج این گونه تصرفات را انجام دهد یعنی جایز است تکلیفا یا خیر و اگر تصرف وضعی کند مثل هبه و عتق نافذ است وضعا یا خیر و مبدا عدم جواز چه زمان است و از چه زمانی جایز است و از چه زمانی جایز نیست و یک جهت هم این است که اگر امسال قادر بر حج نباشد ولی برای وی مال به اندازه زاد و راحله حاصل شده است آیا واجب است که آن را برای سال آینده حفظ کند یا خیر.

۱- [۲]العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۳۸۴-۳۸۳، ط.ج.

جهت اول در مسئله ۲۳:

اولین جهتی که مناسب است بحث شود این است که در جای خودش ثابت شده است که تکلیفی که فعلی شده است مثل نماز وقتی که وقت داخل شود اگر مکلف عمدا خود را تعجیز کند عصیان کرده است مثلاً نماز با طهور مائی مقدور او بوده است که اگر آب را تلف کند قدرت بر آب و طهور مائی را رفع می کند ولی این رفع قدرت رافع تکلیف نیست بلکه تکلیف به طهور مائی فعلی و منجز شده است و این شخص عصیان کرده است و اگر اثری داشته باشد مثل ثبوت قضا و یا استقرار حج بار است و این در تکلیفات منجزه مشخص است و در تکالیف معلقه هم همین طوراست زیرا که تکالیف دو نوع است؛

انواع تکلیف:

واجب منجز:

واجب منجز که زمان واجب و وجوب یکی است

واجب معلق:

واجب معلق آن واجبی است که زمان واجب متاخر است ولی زمان وجوب مقدم است مثلاً وجوب صوم رمضان از شب یا اول ماه می آید ولی واجب یعنی امساک و صوم از هنگام فجر است مثال دیگر حج است که اگر مکلف مستطیع شود وجوب حج فعلی می گردد ولی واجب که افعال و مناسک حج است زمانش متاخر است و مقید به روز عرفه و ما بعد از آن است اما وجوب از قبل می آید ولذا مقدماتش مثل سفر و غیره از قبل واجب می شود

واجب معلق در اصول:

در اصول خواندیم که در واجبات معلقه وجوب آنها از قبل فعلی می شود ولی واجب استقبالی است ولیکن قدرت بر ادای واجب در زمان خودش شرط در وجوب است نه به نحو شرط مقارن چون وجوب می خواهد از قبل بیاید بلکه به نحو شرط متأخر ولذا کسانی که قائل به امتناع شرط متاخر هستند می گویند واجب معلق هم محال است

ص: ۶۱۲

وظیفه مکلف:

حال مکلف جایی که علم دارد آن شرط متاخر حاصل است پس علم دارد که وجوب از قبل منجز شده باشد و یا قادر بر حفظ قـدرت برای آن واجب در وقتش می باشـد و می توانـد کاری کند که قدرت بر رفتن بر حج پیدا می کند بر او هم حج واجب است زیرا که القـادر علی القـدره قـادر مثلاـ اینکه که می توانـد ویزا بگیرد قادر بر حـج است پس آنچه که شـرط متاخر اسـت قدرت بر آن فعل متأخر است هر چند قدرت بر قادر بودن باشد

نتیجه:

لـذا در واجب معلق هم مثل واجب منجز تعجیز و رفع قدرت عصـیان است زیرا که چیزی که در فعلیت آن اخذ شده است فقط همان شـرایط شـرعی است و اما قید عقلی قدرت بیش از مقداری که عقلاً لازم است شرط نیست بنابر این در باب واجب معلق هم پس از فعلی شـدن شـرایط شـرعی تعجیز جایز نیست و واجب معلق هم عین واجب منجز است که تعجیز چه به جهت ترک مقدمه لازم و یا ایجاد مانع عصیان است و عین تعجیز در واجب منجز است و هر جا که شارع وجوب را فعلی کند حفظ قدرت هـم بر مکلـف واجب می شـود و اگر آن را تفـویت کنـد واجب فعلی را تفـویت کرده است و معیـار در آن فعلی شـدن زمـان وجوب است نه رسـیدن زمان واجب و چه واجب حالی باشـد و چه معلق از نظر این که با تعجیز خود عصـیان کرده است فرقی نمی کند و معیار در تحقق عصیان و تنجز که همان معیار عصیان است فعلیت زمان وجوب است .

ص: ۶۱۳

جهت دوم در مسئله ۲۳:

جهت دوم بحث تطبیق کبری مذکور در مانحن فیه است که چه زمانی وجوب حج فعلی می شود زمان واجب حج روز عرفات است ولی زمان وجوب چه زمانی است که مکلف دیگر نمی تواند استطاعت خود را رفع کند

زمان فعلیت وجوب حج:

فقها مبدا آن را متفاوت گفته اند برخی گفته اند اشهر حج است و برخی خروج رفقه را قائلند و برخی مثل مرحوم سید(رحمه الله)گفته اند هر وقت متمکن از مسیر بوده و استطاعت سبیل را دارا باشد چون که می فرماید (إذا حصل عنده مقدار ما یکفیه للحج یجوز له قبل أن یتمکن من المسیر)برخی هم چیز دیگری گفته اند .

مستند اقوال در زمان وجوب حج:

ولی این نظرات دلیل خاصی ندارد چرا که آیه شریف حج می فرماید (من اسطاعت الیه سبیلا) که ظاهرش آن است که استطاعت شرط مقارن است و در روایت استطاعت تفسیر شده است به (ملک زاد و راحله) پس فعلیت وجوب حج از زمان تحقق استطاعت و مالک شدن مال به مقدار مذکور است و قید دیگری در آیه و روایات به نحو شرط مقارن نیامده است و آنچه که لازم است همان قدرت عقلی است که گفتیم اگر از زمان تحقق استطاعت شرعی و فعلیت وجوب باشد باید آن را حفظ کند و تفویت نکند پس هر وقت این استطاعت محقق شد وجوب فعلی است و هرگونه تفویتی در آن انجام بگیرد تعجیز است که من جمله صرف این مال در امور غیر لازم یا اتلاف آن است نه اشهر حج لازم است و نه تمکن از مسیر، شرط است .

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹